

श्री

प्रस्तावना



जें काही सागावयाचें तें बहुतेक सर्व मूळ ग्रथातच सांगितलें गेलें असल्यानें प्रस्तावनेसाठीं आता विशेष असें काही उरलें नाहीं ! मात्र श्रीमद्भगवद्गीतेवर इतकें विपुल बाह्य उपलब्ध असता या ग्रथलेखनानें प्रमुख वैशिष्ट्य व प्रयोजन काय तें येथें थोडक्यात टिद्दर्शित करणें इष्ट होईल.

गीतेतील कृष्णाच्या उपदेशाचें नीतितत्त्व नीट समजून घेण्यासाठीं अर्जुनाच्या प्रारंभिक मनःस्थितीचें यथार्थ आकलन अव्यावश्यक आहे. यामाठीं या ग्रथातील समग्र पूर्वखंड त्याप्रीत्यर्थ उपयोजिलेला आहे. इतक्या विस्तृत प्रमाणावर अर्जुनमानसमयन वाचकाना इतरत्र आढळेलसें वाटत नाहीं. अर्जुनाच्या वास्तविक मनोभूमिकेसंबंधीं आजपावेतो अनेक लहानथोर भाष्यकारांनीं व्यक्त केलेले नानाविध अपसमज पाहून वाचकाना विस्मय वाटेल, व सत्यदर्शनावद्दल आनंदहि होईल, असा विश्वास वाटतो ! याच अनुरोधानें काम आणि मोह यातील—बहुधा दुर्लक्षित पण मूलगामी महत्त्वाचा—भेदहि स्पष्ट केलेला आढळून येईल

उत्तरखंडात कर्मांशममीमासा केलेली आहे. त्यात नीतिशास्त्राची तात्त्विक चर्चा असून, गीतेतील विचारसरणीची काही प्रमुख पाश्चिमात्य पथाशीं तुलनाहि केली आहे. या विवेचनातून उद्भूत होणारा एक विशेष सिद्धान्त म्हणजे गीतोक्त आदर्श कर्म केवळ निष्कामच नव्हे तर वस्तुतः कार्यहि असलें पाहिजे हा होय. गेल्या काही कालखंडात भारतीय विचारक्षेत्रात आदर्श कर्माच्या निष्कामतास्वरूपी एकाच अगावर अवास्तव भर दिला गेला आहे असें दिसून येतें अगदीं रानटी मानवसमाज वगळला तर कोणत्याहि देशातील राजकारण व समाजकारण त्यात प्रसृत होणाऱ्या नीतिशास्त्रविपर्यय तात्त्विक विचारप्रणालीवर कमीअधिक प्रमाणात आधारलेलें असतें राजकारण हें सामाजिक जीवनाचें फळ मानलें तर असा तत्त्वविचार हें त्याचें बव्हंशीं भूम्यतर्गत व म्हणून बाह्य दृष्टीला सहसा प्रतीत न होणारे आधारभूत मूळ

म्हणता येईल. भारतीय संस्कृतीत तर अशा तात्त्विक विचारप्रणालीचा जीवनाच्या प्रत्येक अंगावर विशेषच प्रभाव पडत आला आहे. आणि त्यातहि गीतेचें स्थान सर्व तात्त्विक वाङ्मयात या दृष्टीने केवळ अद्वितीय आहे ! जुना इतिहास दृष्टीआड केला तरी आधुनिक भारतातील बहुसंख्याक नेत्यांनी स्वतःला गीतानुयायी म्हणविण्यात भूषण मानल्याचें दिसून येईल. त्यापैकी नित्येकानां तर गीतेवर स्वतःच्या दृष्टिकोनाने विवरणेहि लिहिली आहेत. अशा परिस्थितीत गीतोपदेशाचा येथील राजकीय व इतरहि घटनांवर किती खोल परिणाम झाला असण्याचा समज आहे हें सांगणे नलगे ! परंतु त्यात दुर्दैव असे की, गीताकारांनी उपदेशिलेल्या कर्मफलत्यागाच्या आदेशाचें वैयक्तिक दृष्ट्या कर्ता 'निष्काम' अथवा 'अनासक्त' असला म्हणजे त्यानें परिणामाची चिंता (मुळीच किंवा विशेष) बाळगावयास नको असें विपर्यस्त व अत्यंत अस्वाभाविक स्पष्टीकरण गृहीत धरण्यात येऊन, त्यापार्शी अलीकडील काही वर्षांत अनेक लहानमोठ्या अनिष्ट घटना—निष्काम मानल्या तरीहि अकार्य अशा कृती—देखील घडून आल्या ! व कर्त्याच्या वैयक्तिक 'शुद्ध बुद्धी' कडे बोट दाखवून त्याच्या समर्थनाचाहि स्पष्टास्पष्ट प्रयत्न करण्यात आला परंतु मानवानें विचारात चूक केली म्हणून तर्कशुद्ध निसर्ग आपला स्वाभाविक कार्यकारणक्रम कसा बदलेल ? त्यामुळे, वरील अकार्य कृतींच्या तशाच दृष्टिकोनाने झालेल्या प्रतिक्रिया, व त्याच्या फिरून पुनर्प्रतिक्रिया अशी अनर्थ-मालिना सुरू झाली ! या सर्व गोंधळबुलुळात व्यक्तींचे काय बरेंवाईट झालें असेल तें असो; परंतु एकदर देशाला मात्र या अशा कृतींचे दुष्परिणाम मोगावे लागले—व लागतील ! त्याच्या तपशिलाशीं आम्हांला येथे कर्तव्य नाही; परंतु या परस्परविरोधी कृतींच्या मुळाशीं कर्मफलत्यागविषयक जी अति यात सद्दोष कल्पना आहे तिजकडे वाचकांचे लक्ष गेले म्हणजे पुरे आहे. गीतोक्त कर्मफलत्यागाचा गरा आशय व आदर्श कर्माचें वास्तव स्वरूप याचें विस्तृत स्पष्टीकरण या प्रभाच्या उत्तरखंडात केले आहे.

शेवटच्या दोन प्रकरणांत गीतोपदिष्ट 'योगा'चें स्वरूप विशद केले असून कर्मसंन्यास व कर्मयोग या उभय कल्पनाचें तदन्तर्गत विशिष्ट स्थान निश्चित करून दाखविले आहे.

उपरोक्त विवेचनाच्या अनुसरणानें गीतेतील नित्येक महत्त्वाच्या श्लोकांचे

रुढायांहून वेगळें असें स्वतंत्र स्पष्टीकरण केलेलें यात आढळून येईल. तसें करिताना काही शब्दप्रयोगाचे नवीन अर्थ सुचविले आहेत. कोठेकोठें हें वैशिष्ट्य वाचकाच्या ध्यानात स्पष्टपणें आणून दिलें आहे, तर इतरत्र सूक्ष्म-दृष्टि अवलोकनानें तें कळून येईल. मूळ गीतेबरोबर दिलेली उल्लेखसूची या सनघात उपयुक्त होईल. प्रत्यक्षच शेवटीं वेगळी दिली आहे.

सदाचारहीन बुद्धीपेक्षा बुद्धिहीन सदाचार इष्ट असला तरी सुबुद्ध सदाचार हा त्याहीपेक्षा श्रेष्ठ होय. किंबहुना तर्कनिष्ठ बुद्धीच्या आधाराशिवाय सदाचार काही एका प्रमाणात शक्य असला तरी पूर्णरूपेण संभवनीय वाटत नाही. बुद्धिहीन भावनेनें प्रेरित असें वर्तन प्रथम प्रथम श्रेष्ठ स्वरूपाचें भासले तरी पुढें जाऊन दुष्परिणामी ठरतें असें अनेकवार आढळून आलें आहे. गीताकाराची नीतिशास्त्रविषयक विचारमरणी बुद्धिवादाच्या कसोटीस निभेवपणें उतरणारी आहे याबद्दल आश्चर्यात तरी सशय नाही. बुद्धीचें क्षेत्र मर्यादावर भट्टलाहि योग्य स्थान असले तरी बुद्धीच्याच प्राप्तात भट्टला हस्त-क्षेप करू देणें हितकारक ठरणार नाही. यासाठीं गीतेतील नीतिशास्त्राच्या तर्कनिष्ठ शास्त्रशुद्ध अभ्ययनाची काही जणांकडून भट्टेच्या नागाखाली जी हेराळणी केली जाते तिच्याशीं आम्ही सहमत नाही. अनेक वेळा अशा अभ्ययनार्थ अपात्रता या हेराळणीच्या मुळाशीं असते कीं काय असें म्हणावेसें वाटतें ! गीतेनिपवीं आदर बाळगणें म्हणजे स्वतःच्या विवेचक बुद्धीचीं द्वारे बंद करून केवळ भक्तिभाषानें अंधू टाळणें नव्हे ! किंबहुना, असें करणें म्हणजे त्या महान प्रथाचा अनादरच होय ! अतिबुद्धिवादाप्रमाणेंच अबुद्धि-वादि सत्यदर्शनाला अतीं मारक ठरतो. विवेचक बुद्धीच्या भूमिमेवरून विचारलेल्या योग्य प्रभाचें निरसन करण्यात कांही गीतामर्त्ताना कमीपणा भासत असला तरी खुद्द गीतामार्गाना तसें घाटण्याचें कारण दिवत नाही. गीतेचा उगमच मुठीं अशा सशयनिरसनार्थ आहे !

मुद्रितें तपासण्याची शक्य तितकी काळजी घेऊनहि कांही दोष गारिते याबद्दल खेद होतो. आमचें व मुद्रणाच्याचें मित्र स्वयं यास्तव्य बऱ्याच अंशीं या गौरीन कारणीभूत झालें आहे. छिन्नकोट स्वरूपाच्या सुधा पगवून इतर दोषांचें सुद्धिपत्र छेकन जोडले आहे. वाचकांनीं प्रथमच याप्रमाणें सुधारणा करून घ्यावी अशी आग्रहाची विनंति आहे.

मुद्रणाचे कामात श्री. नागेश कृष्णाजी काटे, बी.ए. ('मेसर्स गुड कॅपेनियन्स', पुस्तकविक्रेते व प्रकाशक, रावपुरा, बडोदे) यांचे, व तसेच खुद्द मुद्रणालयाचे चालक श्री. कृष्णाजी वामन मराठे बी.ए. यांचे मनःपूर्वक साहाय्य झाले. उभयतार्फी प्रथाचे महत्त्व ओळखून सहायुभूते दर्शविल्याने हे जिझिरीचे व मोठे काम काहीसे सुकर झाले.

शेवटी, ज्याच्या कृपाप्रसादेकरून ही कृति निर्माण होऊन प्रकाशित होऊ शकली त्या श्री शास्त्रदेव्या, आणि स्वतः श्री गीताकाराच्या, चरणारविंदीं नीन होऊन हे प्रास्ताविक संपवितो.

गुरुवार, का क ८ शके १८७३ }
 ता. २२-११-१९५१ }
 होळन्ड कॉलेज, इंदूर (मध्यभारत) }

ग. वा. कवीश्वर

शुद्धिपत्र (शिवाय पृ. ५८ पाहा)

१ गीतेचे मूळ श्लोक

पृष्ठ	अध्याय	श्लोक	चरण	अशुद्ध	शुद्ध
४	१	४४	३	नियत	नियतं
६	२	१२	२	नमे	नेमे
७	२	२१	४	हान्त	हन्ति
८	२	३१	१	चावेक्ष्य	चावेक्ष्य
८	२	३७	२	महीम	महीम्
१८	५	१	४	सुनिश्चितम्	सुनिश्चितम्
११	११	८	४	अच्छ	नाच्छ
१९	११	२४	३	योगीब्रह्मनिर्वाणं	योगी ब्रह्मनिर्वाणं
२५	७	३०	२	विदुः	विदुः
२७	८	२४	३	गच्छन्ति	गच्छन्ति
२९	९	२०	२	स्वर्गाति	स्वर्गाति
३०	११	२२	१	देवता भक्ता	देवताभक्ता
११	११	२५	२	पितृ	पितृ
३२	१०	१४	३	व्यक्ति	व्यक्ति
३३	११	३१	१	पवतास्मि	पवतामस्मि
११	११	३८	३	चवास्मि	चैवास्मि
३५	११	६३	१	त्तन	त्तन
४४	१३	३१	३	कान्तेय	कौन्तेय
४६	१४	२२	१	प्रवृत्ति	प्रवृत्ति
४७	१५	९	१	श्रोत	श्रोत्रं
४९	१६	१२	१	शत	शतै
५१	१७	१६	१	सौम्यत्व	सौम्यत्वं
११	११	१८	१	पूजायं	पूजायं
५२	११	२१	३	च परिष्ठिष्टं	च परिष्ठिष्टं
५४	१८	३०	१	प्रवृत्ति	प्रवृत्ति
५६	११	५०	१	प्राप्तो	प्राप्तो

२ गीतातत्त्वदर्शन

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
२०	शीर्षक	पाहिले	तिसरे

२७	५	साडेवीस	साडेतेवीस
४१ (टीप)	३	व निर्द्ध	निर्द्धता
५६	२१	for	far
५८	९	६५	३५
७०	१५	निबन्नाति	निबन्नाति
७८	१७, २१	एकागी व अयथार्थ	अयथार्थ
८०	२६	प्राप्त न व्हावी	प्राप्त व्हावी
८१	१८	कर्तव्यकर्म	कर्तव्यकर्म
८३	१	तितिक्षस्व	तितिक्षस्व
८५	शेवटची	असलें	असलें तरी
९३	२	२७	२८
१०३	२५	शुद्धस्व	शुद्धस्व
१११	२०	शुद्धस्व	शुद्धस्व
११३	१८	६	३
११३	१३	प्राप्त कर्तव्य	प्राप्त परिस्थितीतले कर्तव्य
१३५	१	घराण्यात जन्म	प्रकारचा पुनर्जन्म
"	४	स्वर्गलोक	स्वर्गलोक
१५४	२	३	१
१५६	१९	मध्ये	मध्ये
१७४	१३	भोक्त	भोक्त
१७९	१९	सरस्वति	सरस्वती
१८६	शेवटची	निंदित	निंदित
१९४	१५	न्यार्थः	न्यार्थः
२०७	खालून तिसरी	स्वजनविषयक	स्वपक्षविषयक
२०७	खालून दुसरी	त्याचे	त्याचे
२५९	१२	(पृ. ६१-६२)	(पृ. ६१-६२ जा. ठ. आ.)
३०६	खालून दुसरी	if	of
३१३ टीप	१	अर्थ	अर्थ
३२४	१५	कसा	कसे
३५०	४	कर्मणा गहनो	कर्मणो गहना

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
३३८	२०	बरे;	बरे;
३४७	१६	यद्भासी	यद्भासि
३५४	२५	लागतो.	लागतो;
"	२६	असतो;	असतो.
३५९	४	असतात	असतात.
३८१	२६	नाहीं.)'	नाहीं.)].'
३९३	२२	३२]',	३२]'.
३९६	२१	कर्तृत्व	कर्तृत्व
३९७	७	तें कर्म जर कार्यकर्म	कर्म जर कार्य
४००	२४	पृ. ५१	पृ. ५१ घर
"	२८	हैं भक्तास	हैं गीताभक्तास
४१९	१२	name.	name...
४२३	१२	श	शत्रू
"	२०	अर्थीअर्थी	अर्थीअर्थी
"	२७	प्राणीमात्राची	प्राणिमात्राची
४२६	३	बुद्धिफलाविपर्यो	बुद्धि फलाविपर्यो
"	खालून दुसरी	Principil	Principii
४२७	१०	फोलपण	फोलपणा
४२९	६	१८-१३	१८-७३
४४०	२	हैं युद्ध कर."	हैं युद्ध कर." (३-३०).
४५७	१५	आचरावा	आचरावा.
४६८	७	तद्दानाद	तद्दानाद
४७० टीप	१	रूपयाग	रूपयोग
४७२	शेवटची	स्थितप्रज्ञाचा -	स्थितप्रज्ञाची
४७३	२४	तिष्ठध्य	तिष्ठत्य
४७५	१६	शक्य	शक्यं
४८०	१७	उपदेक्ष्यन्ति	उपदेक्ष्यन्ति
४८८	३	समर्थ	समर्थ

अनुक्रमणिका



प्रस्तावना	... ३- ६
शुद्धिपत्र	.. ७- ९
अनुक्रमणिका	...१०-१६
श्रीमद्भगवद्गीता-मूल श्लोक (गीतातत्त्वदर्शनातील उल्लेखाच्या सूचीमह)	.. १-५८
प्रार्थना	...

गीतातत्त्वदर्शन

प्रास्ताविक

प्रकरण पहिलें उपोद्घात (१-७)

श्रीमद्भगवद्गीतेची थोरवा...१ गीतार्थाची झालेली ओढाताण . २ निश्चित
तार्पर्याची आवश्यकता...४ प्रस्तुत विवेचनाचा दृष्टिकोन . ५

प्रकरण दुसरें सारनिर्णयाची साधने (८-१९)

उपक्रम व त्याचें महत्त्व विचार आणि भाषा ८ विचारांची परिस्थिति-
मापेक्षता १० गीतेचा उपक्रम ११ उपमहार, अभ्यास, फल १४
अर्थवाद त्याचें प्रयोजन व त्याचा धोका १६ उपपत्ति १८

पूर्वसङ्घ

अर्जुनमानसमंथन

प्रकरण तिसरें महापुरुषाचा विलक्षण विषाद (२०-२७)

गानाग्रन्थाचा महान् दण ! २० ऐनवेळी अर्जुनाची उडालेली भवरो ! २२.
अर्जुनविषादाचें महत्त्व २३ गीतेतील अर्जुनमानसविग्रह २४

प्रकरण चवथें अर्जुनावर संन्यासानुकूलतेचे आरोप (२८ ३८)

गीतेंत चर्वितचर्वण शक्य नाहीं २८ गातामाध्याचे प्रमुख विरोधी पथ संन्यास-
वादी व कर्मवादा ३०. मात्र दोघानाहि अर्जुनमानसात संन्यासवादच दिसतो !
३२ योगी अरविंद व डॉ. राधाकृष्णन् यानाहि तेंच वाटतें' २५

प्रकरण पाचवें अर्जुनविवाद आणि संन्यासवाद (३९ ६४)

संन्यासाचे त्रिविध अर्थ ३९, एकाच गीतेंत संन्यासावद्दल स्तुति व धि कार
शक्य आहे काय ? ४२ अर्जुनाच्या उद्गाराचें विश्लेषण ४४ अर्जुनाच्या मनात
वैराग्य उजाडलें नव्हत ४५ आकृष्णानो अचूक ओळखलेलें मर्म ४६
अर्जुनाचा विरोध केवळ एका विशिष्ट कर्मांलाच होता ४८ अर्जुनाच्या मन-
स्थितीचें पृथक्करण ४९ तो खरोखर भिक्षापात्र व भगवें च्याहृत होता काय ?
५२ 'अपि शब्दाकडे भाष्यकाराचें दुर्लक्ष' ५३ अर्जुनावर अन्याय ! ५७
संन्यासानुकूलतेचा निराधार आरोप ६० स्वतः आकृष्णानें तसा आरोप केलेला
नाहीं ६२

प्रकरण साहावें काम आणि मोह (६५-९६)

'निष्कामकर्मयोगा' तला बदतोव्यापात ६५. अर्जुनाच्या भूमिकेंत कामाचा
अभाव ६६ 'मोहा'चे स्पष्ट उल्लेख ६७ काम व मोह यातील गीताकृत
भेद ६९ अर्जुनाचा शास्त्रविवादहि काय दर्शविता ? ७२ मोह कामोद्भवच
असतो असें नाहीं ७८ एक खुलासा...७७. 'काम' म्हणजे काय ? ७९
अनासक्ति आणि त्याग ८० गातोपदेशाविषयीं सकुचित ग्रह ८१ (सुखानाठीं)
राग व (दुःखासाठीं) द्वेष मिळून काम ८३ मुखदुःखाचें भिन्नत्व...८४ 'कामात'
न मोडणाऱ्या बाबी परमुखदुःखविषयक चिंता ८७ माझाची आकाक्षा ..९०
नरकाविषयीं अशीति ९३

प्रकरण सातवें अर्जुनाचा निष्काम मोह (९७ ११९)

थोडें सिंहावलोकन ९७ मोह म्हणजे काय ? ९८ मोहाशिवाय काम व
फामाशिवाय मोह ९९ मोहाचे प्रकार १०० अर्जुनास पडलेला मोह १०१
त्याची भुक्तिविप्रतिपक्षा बुद्धि १०३ ती 'भुक्ति' म्हणजे भागपर वेदवचनें
नव्हे १०६ अर्जुनास मोहित करणारी 'भुक्ति' कोणती ? १०७ गीतोपदेशात

निष्कामतेचें स्थान. ११० अर्जुनमोहाचा कामाशी विरोधी संबध ! ११२.
त्या मोहाचा उगम ११४ कामासुद्धें आणि कामातून यातील भेद ११५ एक
मुलभ दृष्टात ११६ निष्काम मोहाचें खरें स्वरूप ११७

प्रकरण आठवें अर्जुनमोहाचें श्रीकृष्णकृत निरसन (१२०-१४३)

अर्जुनमोहाचें पृथक्करण १२०. प्रथम भ्रमाच्या निरसनार्थ आत्मज्ञानोपदेश १२२
भारताय युद्धाचें खरें प्रयोजन १२४ दुःमच्या भ्रमाला गाताकाराचे उत्तर १२६.
स्वजननिष्ठेहून धर्मयुद्ध अधिक पवित्र १२८ विशाल दृष्टिकोनानें होणारें निरसन
१३० अर्जुनाच्या 'प्रज्ञावादा'ला श्रीकृष्णाचें उत्तर १३१ अर्जुनाच्या
पापमयाचें निराकरण १३५ मोहनिरसनाचा मथितार्थ १३७ कर्तव्यपालन
प्रथम, शुद्धवृत्ति नंतर १३८ शुद्धवृत्तीचें द्विविध स्वरूप—१४० निरहकारिता
१४१ आत्मज्ञान व शुद्धवृत्ति याचें परस्परावलंबित्व १४३

प्रकरण नववें मोहाचे अन्य प्रकार (१४४-१६३)

अर्जुनाचा युद्धनकार स्वकायक्लेशभयार्थ नव्हता १४४ बौद्धिक व मानसिक
कारणातून उद्भूत कायिक अनुभव १४८ मोहाचा द्वितीय प्रकार १५०.
सकाम मोह १५० रजोगुण व तमोगुण याच्या व्याप्ताविषयी विपर्यस्त ग्रह
१५१ तमोगुणाचे परिणाम १५२ तमोगुणात अप्रवृत्तीशिवाय कुप्रवृत्तीहि
यत १५५ तमोगुणाचा प्रमुख परिणाम 'प्रमाद' होय १५६ अर्जुनावर
सकामतेचे अन्याय्य आरोप १५९ अर्जुनाचें मोहकलिल १६०

प्रकरण दहावें अर्जुनाची आसविषयक निर्भमता (१६४-१९७)

श्री विनोद भावे यांचा अर्जुनमानसविषयक गैरसमज १६४ अर्जुनाची रगा-
गणावर यत्नेवेळची व आल्यावरची मन स्थिति १६६ त्याच्या मनात कौरवा-
विषयी स्नेहभाव नव्हता १६८ युद्धाशीं मुख्यत्वे असहकार, विरोध नव्हें !

१६९ त्याचा मुख्य मुद्दा १७१ मृत्यु आणि हत्या १७२ अर्जुनाचे प्रभ्रंशि-
तपणविताचें दर्शवितात, आत्मस्नेह नव्हें १७६ आत्ममतेला सह्यून गोतोपदेशाची
रचनाहि नाही १८१ आत्ममतेची मर्यादा १८५ अर्जुनाला कौरवाबद्दल
ममता संभवनीयहि नव्हती १८६ अर्जुनावर आत्ममतेचे आरोप १८८
श्रीशंकराचार्य व रामानुजाचार्य २०९ शानेश्वर व टिळक १९०. बौद्धिक

पापकल्पना व आप्तममता यात घोटाळा १९१ अर्जुनाच्या उभय बाजूस वाघव होते । १९४ न्यायार्थांशाच्याच प्राणावर उठलेले आरोपां । १९७

प्रकरण अकरावें अर्जुनाची छाहविषयक निर्ममता (उत्तरार्ध) (१९८-२०२)

स्वपक्षायाच्या ममतेमुळे अर्जुनाचा मोह होता काय ? १९८ अर्जुनमोहनिरूपणाचें प्रवेशद्वार २०१ स्वपक्षायांना उद्गून अर्जुनाचे उद्गार नाहीत २०३ याचेंच श्राकृष्णोक्त प्रमाण २०५ 'जे मेल्यावर' नव्हे 'ज्यांना आम्ही मारल्या वर' । २०७ अध्याय १ श्लोक ३३ 'येषमर्थे'चा आशय २०९ सदर श्लोकाचे काही चुकांच अर्थ २१२ शत्रुपक्षीय स्वतन्त्रावर पाडवाचें सुख अवलंबून नव्हतें २१४ सदर श्लोकाचा सयुक्तिक अर्थ २१६ अर्जुनमोहाचा कळ फिरविणारे श्राकृष्णच । २१९ आतताया धार्तराष्ट्राचा स्वतंत्र उद्बेह २२१. अर्जुनमाहात्म्या मुळाशी काणताहि आप्तममता नव्हती २२२

प्रकरण बारावें अर्जुनाच्या शोकमोहाची उर्वारित मीमांसा (२२३-२४८)

अर्जुनाचा मोह भूतदयात्रन्य नव्हता २२३ 'वार्पय्य' म्हणजे अनुकृपा नव्हे २२४ अर्जुनाच्या 'कृपे'चें विशिष्ट स्वरूप २२७ गातावचनाचा व्यापक व मर्यादित आशय २२८ गीतोपदेशाच्या प्रवेशद्वाराचाच विचका । २३१ मृत व जीवित याविषयीच्या शोकाचे प्रकार २३३ अर्जुनाचा विशिष्ट शोक २३७ धीशंकराचार्यांचा गैरसमज २३८ 'अशान्त्य' म्हणजे कोण ? व्यक्ती नव्हे, प्रसंग । २३९ अर्जुनाच्या ठायी कामक्रोध पाहण्याचा श्री विनोबाचा अप्रह २४० शब्दाची असमर्थनीय ओठाठाण २४२ क्रोध म्हणजे विपाद नव्हे । २४५ कामातून क्रोध व मोह हे अवश्यभावी आहत काय ? २४६

उत्तर खंड

कर्माकर्ममीमांसा

प्रकरण तेरावें निष्कामता आणि कार्यता (२४९-२६०)

काही जणांचा निष्कामतेवर एकागी मर २५० 'गीतारहस्या'तील एक दुर्दैवी परिच्छेद २५२ काम्य निष्काम भेदाशिवाय कर्मांचा कार्याकार्य भेद २५४. कर्मयोगाची सशेष व्याख्या २५८

प्रकरण चौदावें ऐच्छिक कर्मांची प्रक्रिया (२६१-२७२)

कर्म आणि परिस्थिति २६२ स्वार्थी कर्मांची स्फुरण २६३ भावनेशिवाय कर्म नाही २६४ कर्मांचा तपशाल ठरविणारी विवेचक बुद्धि २६५ विचारवश कर्म २६६ स्वार्थी (सकाम) कर्मांचा प्रक्रिया २६८ स्वार्थनिरपेक्ष मूल्ये २६९ व्यवसायात्मिका बुद्धीचे एकत्व व नानात्व २६९ आदर्श कर्माची प्रक्रिया २७१ मिश्र कर्म २७२

प्रकरण पंधरावें विवेचक बुद्धीचे कार्य (२७४-२९२)

सुखदुःख आणि मनोविकार यातलं भेद २७४ मूल्यांचा उगम २७८ दुष्यम मूल्यांचं मर्यादित पावड्य २८० विवेचक बुद्धीचे द्विग्विध कार्य २८१ बुद्धि आणि भावना २८३ परिणामविचाराची आवश्यकता २८६ परिणामाचे प्रकार २८७ हेतु आणि परिणाम २९०

प्रकरण सोळावें बंधन आणि मिल यांचा उपयुक्ततावाद (२९३-३१८)

निष्काम आणि कार्य २९३ उपयुक्ततावाद पुष्कळांचे पुष्कळं सुख २९७ उपयुक्ततावादाचे लौकिक सुख आणि गीतेंतला अलौकिक आनंद २९६ स्वसुख व परसुख यांच्या समन्वयाचं प्रयत्न ३०१ कर्मप्रेरणा व कर्मतपशील ३०४ निलत्वा मताविषयी गैरसमज ३०७ इच्छा आणि वाछा ३०९ कर्ममीमासत प्रेरणेचा विचार आवश्यक ३०९ सकामतत्वे परिणाम ३११ कर्ता व कर्म यात मिलनीं बेलला फारकत ३१३ चांगला मनुष्य वाईट कर्म करू शकतो काय? ३१५ सारांश . ३१७

प्रकरण सतरावें कांटचा परिस्थाननिरपेक्ष नीतिदृष्टक (३१९-३४०)

मिल व कांट यांचे विरुद्ध दृष्टिकोन ३१९ एकमव निरपवाद चांगली वस्तु सत्प्रवृत्ति ३२१ मूलभूत नीतिदृष्टक त्याचे तीन आदर्श ३२३ नीतीची तांत्रिक कमीती ३२४ मानवतत्वे उदात्त ध्येय ३२६ कांटच्या पुढे गलला गाता ३२७ कांटच्या वसोऱ्यांचे विरक्त गतकर्म वाईट ठरतात ३२८ आणि दुष्कृत्ये चांगली ठरतात ३२९ कांटची फळवाट विवेचनात विसराले ३३० नियम आणि अपवाद ३३२ कांटच्या भूमिकवरून अर्जुनास उत्तर ३३३ कांटचा एकागिता ३३४ कर्म आणि परिस्थिति ३३६ परिस्थितीस साजेसे आचरण ३३७ अनुकरणाचा शक्यता व इष्टता . ३३९

प्रकरण सठरावें गीतोक्त आदर्श कर्म (३४१ ३७-१)

नातिग्राह्याताल दोन मूलभूत प्रश्न ३४१ आदर्श कर्माचे स्वरूप ३४२
 गातोक्त अतिम ध्येय ३४२ मुख आणि हित ३४५ निरहकार वृत्ति ३४६
 निष्काम आणि शिवाय कार्य ३४८ कार्याकार्यनिर्णयाची काही साधने अत स्फूर्ति,
 श्रेष्ठचार, शब्दप्रामाण्य ३५० मात्र परिणामविचार हेंच प्रमुख साधन होय
 ३५३ गाता परिणामविचारास प्रतिकूल नाही कर्मफलत्यागाचा अर्थ ३५४
 'मा कर्मफलदुर्भू' म्हणजे काय ? ३५५ बराल श्लोकाचा विपर्यास ३५८
 सर्वच आमार्ति त्याज्य नव्हे ३६१ कर्मफल म्हणजे केवळ स्वार्थी परिणाम
 ३६२ 'रहस्य'काराचा चुकीचा ग्रह ३६५ स्वतः यागेश्वर आकृष्णानीं केल्या
 परिणामविचार ! ३६७ दानकर्मांत परिणामविचाराचा आवश्यकता ३६०
 प्रत्यक्ष कर्मवर्नातच आलेला परिणामावचार ! ३७१ 'रहस्य'कारानीं गाळलेला
 महत्त्वाचा शब्द ! ३७३ माध्यकाराचा घेष्टाष्ट ३७४

प्रकरण पकोणविसावें शास्त्र आणि बुद्धि याचा गीताकृत समन्वय (३७६ ३९७)
 शास्त्राचे मर्यादित महत्त्व ३७९ शास्त्रागृहि आधार शयटी परिणामविचारच
 ३७७ गातेताल चानुर्वर्ण्य टोळ्याचा बास्तविक आशय ३७८ गातवर काही
 याचा अकारण राय . ३८१ शास्त्रप्रमान्यावद्दल अनुनाचा नार्मिक प्रश्न ३८३
 त्या प्रश्नाचा केल्या सुचवित अर्थ शकराचार्य व ज्ञानेश्वर ३८४ शास्त्रविधि
 साहूनहि सत्परचरण शक्य आहे ! ३८९ शास्त्रादर बाळगूनहि गातेचा बुद्धिवाद !
 ३९० गातला परिणामविचार बज्ये नाही ३९२ पारणामविचाराचे स्वरूप
 ३९४ गीतेताल आदर्शकर्म कल्पना ३९६

प्रकरण विसावें गीताप्रणीत कर्मशास्त्राचा विपर्यास (३९८ ४९)

'रहस्य'काराचा वैचारिक गोपळ ३९८ ते निष्कामता हीच नीताचा कडोली
 मानतात ३९९ प- इतरत्र कार्यकार्यमदाचे महत्त्वहि मानतात ४००
 कार्याकार्यनिर्णयाची कडाटी काय ? ४०२ 'रहस्य'कारांना अत स्फूर्ति
 अमान्य ४०२ आणि शिष्टाचारप्रमाणहि अमान्य ४०३ परिणामविचारास
 त्याची काही स्पष्टी मन्वना ४०४ आणि त्याच्या न्याचा विरोध ! ४०६
 नेवगी शब्दप्रमान्याची घरलेली काय ! ४०७ गता आणि गमावध्ययगा
 'रहस्यां'ताल अभिप्राय ४१० कर्माची निवड की प्रति ? ४११ 'रहस्य'काराचा

रुढिवाद ४१२ शब्दप्रामाण्याचेंहि त्यानींच केलेलें खडन ! ४१३ 'रहस्या'तील विनघुडाचा नातिचर्चा ! ४१४ महात्मा गार्भीचा परिणामविरोध ४१५ पण निष्कामता योग्य परिणामच्छला विराधी नाही ४१७ अवास्तव परिणामविरोधानें नीतिशास्त्रात येणारी अगतिकता ४१८ श्री महादेव देसाईनीं घेतलेला बहुजनमताचा आश्रय ! ४१९ गीतेंतील एक विलक्षण श्लोक ४२१ निष्काम निरहकार व्यक्तीलाहि कार्याकार्यविवेक आवश्यक ४२३ हों राधाकृष्णन् याचा अभिप्राय त्याताल हेत्वाभास ४२४ कर्तृनिरपक्ष नातिकसोटाचा आवश्यकता ४२६, निष्कामतेच भिन्न अर्थ ४२७ गीतेंतील स्वयंपूर्ण उदात्त नातितत्व ४२८

प्रकरण एकविसावें गीताकाराचा बुद्धियोग (४३०-४५७)

आदर्श जीवनात कर्माचें स्थान ४३० दान विरुद्ध मर्ते ४३१ गीतेंत प्रत्यक्ष सर्वकर्मन्यास प्रतिपाद्य नाही ४३३ अर्जुन शानी कीं अहानी ! ४३४ ज्ञानी, पण सिद्ध नव्हे ४३६ गीतेंतील सिद्धावस्थेचे दाखले ४३८ सदीप अर्जुन मानसमयनाचा पारणाम ४४० रहस्य'काराचा सर्वकर्मवाद ४४१ गीतेला अशत कर्मत्याग मान्य ४४२ काम्य कर्म व सकाम कर्म ४४३ कर्माची जाति व द्यष्टि ४४५ गीतोक्त यागावस्था ४४८ योग म्हणजे कर्मयोग नव्हे, बुद्धियोग ४५२ महाभारतानें प्रमाण ४५५

प्रकरण बाविसावें गीतेंतील काही क्लृप्त्युल्लेख (४५८-४८३)

यागार्थें सर्वश्रद्धत्व ४५८ योगप्राप्तिनंतर कर्माचा 'शम' ४५९ त्रिगुणाती तावस्था ४६१ ध्यान आणि कर्म याचा अनुक्रम ४६२ ध्यानात्कर्म फलत्याग " ४६६ गीतोक्त आदर्श मरण ४६९ लोकसंग्रहाचें प्रमाण ४७१ श्रियतप्रज्ञ एकच दान नव्हे ! ४७२ कर्म शब्दाचे भिन्न अर्थ ४७३ कर्मयोग आणि कर्मसंन्यास ४७६

‘ हंचि दान द गा देवा ’

४८२

उल्लेखित प्रथांची सूची

४८४ ते ४८८

ॐ श्रीसरस्वत्यै नमः

अथ श्रीमद्भगवद्गीता

प्रथमोऽध्याय



एतराष्ट्र उवाच

‘गीतातत्त्वदर्शना’

तील उल्लेखाची

सूची†

धर्मक्षेत्रे कुरुक्षेत्रे समवेता युयुत्सवः ।
मामकाः पाण्डवाश्चैव किमकुर्वत संजय ॥ १ ॥

संजय उवाच

दृष्ट्वा तु पाण्डवानीकं व्यूढं दुर्योधनस्तदा ।
आचार्यमुपसङ्गम्य राजा वचनमब्रवीत् ॥ २ ॥
पश्यैतां पाण्डुपुत्राणामाचार्य महतीं चमूम् ।
व्यूढां द्रुपदपुत्रेण तव शिष्येण धीमता ॥ ३ ॥
अत्र शूरा महेष्वासा भीमार्जुनसमा युधि ।
युधामन्यु विराटश्च द्रुपदश्च महारथः ॥ ४ ॥
धृष्टकेतुश्चेकितानः काशिराजश्च धीर्यवान् ।
पुरुजित्कुन्तिभोजश्च शैब्यश्च नरपुङ्गवः ॥ ५ ॥
युधामन्युश्च विक्रान्त उत्तमौजाश्च धीर्यवान् ।
सीमद्रो द्रौपदेयाश्च सर्वे एव महारथाः ॥ ६ ॥
अस्माकं तु विशिष्टा ये तान्निबोध द्विजोत्तम ।
नायका मम सैन्यस्य सशस्त्रं तान्ब्रवीमि ते ॥ ७ ॥

१९५

१९५

१९५

† अपारेखित पृष्ठात श्लोकांचें शब्दना भाषांतर अथवा विस्तृत विवेचन आढळेल,
कंसातील आकडे तळटीपा दर्शवितात. छिदरकळ उजव्या घगळले आहेत

१९

भवाभीष्मश्च कर्णश्च कृपश्च समितिंजय ।
अश्वत्थामा विकर्णश्च सौगदत्तिस्तथैव च ॥ ८ ॥

१९५

अन्ये च बहव शूरा मदर्थे त्यक्तजीविता ।
नानाशस्त्रप्रहरणा सर्वे युद्धविशारदा ॥ ९ ॥
अपर्याप्त तदस्माकं बल भीष्माभिरक्षितम् ।
पर्याप्त त्विदमेतेषां बल भीष्माभिरक्षितम् ॥ १० ॥
अनपु च सर्वेषु यथाभागमवस्थिता ।
भीष्ममेयाभिरक्षन्तु भवन्त सर्व एव हि ॥ ११ ॥
तस्य सजनयन्हर्षं कुरुवृद्ध पितामह ।
सिद्धानां विनद्योच्चैः शङ्खं दध्मो प्रतापवान् ॥ १२ ॥
ततः शङ्खाश्च भेर्यश्च पणवानरगोमुखा ।
सहसैवाभ्यहन्यन्त स शब्दस्तुमुलोऽभवत् ॥ १३ ॥
ततः श्वेतैर्हयैर्युक्ते महति स्यन्दने स्थितौ ।
माधव पाण्डवश्चैव दिव्यौ शङ्खौ प्रदध्मन्तु ॥ १४ ॥
पाञ्चजन्यं हृषीकेशो देवदत्तं धनञ्जय ।
पौण्ड्रं दध्मौ महाशङ्खं भीमरुर्मा वृषोदर ॥ १५ ॥
अनन्तविजयं राणा कुन्तीपुत्रो युधिष्ठिर ।
नकुलं महदेवश्च सुघोषमणिपुष्पकौ ॥ १६ ॥
काश्यश्च परमेष्वास शिखण्डो च महारथ ।
धृष्टद्युम्नो विराटश्च सात्यकिश्चापराजित ॥ १७ ॥
द्रुपदो द्रौपदेयाश्च सर्वशः पृथिवीपते ।
सौमद्रश्च गहावाहुः शङ्खान्दध्मुः पृथक् पृथक् ॥ १८ ॥
स घोषो धार्तराष्ट्राणां हृदयानि व्यदारयत् ।
नमश्च पृथिवीं चैव तुमुलो व्यनुनादयन् ॥ १९ ॥
अथ व्यवस्थितान्दृष्ट्वा धार्तराष्ट्रान् कपिध्वज ।
प्रवृत्ते शस्त्रसपाते धनुस्त्रयं पाण्डव ॥ २० ॥
हृषीकेश तदा वाक्यमिदमाह महीपते ।

१९८-१९

अर्जुन उवाच

१००

मेनयोरुभयोर्मध्ये रथं स्थापय मेऽच्युत ॥ २१ ॥

यात्रेतात्रिरीक्षेऽह योऽधुनामानप्रस्थितान् ।	१९९
नैर्मया सह योद्धव्यमस्मिन्नसमुद्यमे ॥२०॥	
योत्स्यमानान्तरेक्षेऽह य एतेऽत्र समागता ।	१६८, १९९,
धार्तराष्ट्रस्य दुर्बुद्धेयुद्धे प्रियचिन्तितम् ॥२३॥	२१३, २००

मनस उवाच

एवमुक्तो हृषीकेशो गुडाकेशेन भारत ।	१९९
सेनयोरुभयोर्मध्ये स्थापयित्वा रथोत्तमम् ॥२४॥	
भीष्मद्रोणप्रमुखतः सर्वेषां च महतीक्षिताम् ।	२०, १९९,
उवाच पार्थ पश्यैतान्समवेतान्कुरुनिधि ॥२५॥	२१० २१९
तत्रापश्यत्स्थितान्पार्थ पितृनथ पितामहान् ।	१९४, १९९,
आचार्यान्मातुलान्भ्रातृपुत्रान्पौत्रान्सखींस्तथा ॥२६॥	२००, २१०,
	२२०

श्वशुरान्सुहृदश्चैव सेनयोरुभयोरपि ।	१९४, १९९,
तान्समीक्ष्य मकौन्तेय सर्वान्दन्धूनास्थितान् ॥२७॥	२००, २२०
कृपया परमानिष्टो निपीनन्निद्रमवरीत् ।	२४, ४४ ४५,

अर्जुन उवाच

दृष्ट्वेम सन्वन कृष्ण युयुत्सु समुपस्थितम् ॥२८॥	७३, १०९
	२००, २१८ २२५, २२७ २८
सीदन्ति मम गात्राणि मुखं च परिशुष्यति ।	२४, ४४ ४५,
व्रेषथुश्च शरीरे मे रोमहर्षश्च जायते ॥२९॥	१४९, १९९
गाण्डीय स्रसते हस्तात्त्वक्चैव परिहृतम् ।	२४, ४४ ४५,
न च शक्नोम्यस्मात्तु ध्रमवीर्यं च मे मन ॥३०॥	२४०, १९०
निर्मित्तानि च पश्यामि विपरीतानि केशव ।	२४, ४४ ४५,
न च श्रेयोऽनुपश्यामि हत्वा सन्वनमाद्रे ॥३१॥	४०, १०९,

२२८, १७४, १००, २०१, २०३, २१३, २१८

न काङ्क्षे विजयं कृष्ण न च राज्यं मुग्धानि च ।	२४, ४० ४८,
किं नो राज्येन गोविन्द किं भोगैर्जीवितेन वा ॥३२॥	१६०, २६०,
	(२००) २०३, २१३, २१५, (२१७) २३०

- २४, ४५४८, येपामर्थे वाह्निर्नो राज्य भोगा सुखानि च ।
 २०३४, २०८- त इमेऽवस्थिता युद्धे प्राणास्त्यक्त्वा धनानि च ॥३३॥
 २२१
 २५, ४८५२ आचार्या पितर पुत्रास्तथैव च पितामहा ।
 २०३-४, २१०, मातुला श्वशुरा पौत्रा श्याला सम्बन्धिनस्तथा ॥३४॥
 २१६
 २५, २८, ४८ एतान्न हन्तुमिच्छामि घ्नतोऽपि मधुसूदन ।
 ५२, ५८५९, अपि त्रैलोक्यराज्यस्य हेतो किं नु महीकृते ॥३५॥
 ७७, १७४, २०३४, २१२, २३७
 २५, ५१, १०२, निहत्य धार्तराष्ट्रान्न का प्रीति स्याज्जनार्दन ।
 १६८, १९९, पापमेवाश्रेयदस्मान्द्वैतानाततायिन ॥३६॥
 १७४, २००, २०२, २०४, २१०, २२१
 २५, १७४, तस्मान्नाहो यय हन्तु धार्तराष्ट्रान्स्त्रिबान्धवान् ।
 १९९, २००, स्वजन हि कथं हत्वा सुखिन स्याम माधव ॥३७॥
 २०२, २०४, २०९, २२१ २२
 २५, ५१, १६८, यद्यप्येते न पश्यन्ति लोभोपहतचेतस ।
 २०२, २०४ कुलक्षयकृत दोष मित्रद्रोहे च पातकम् ॥३८॥
 २५, ५१, २००, कथं न क्षेयमस्माभि पापादस्मान्निवर्तितुम् ।
 २०४५ कुलक्षयकृत दोष प्रपश्यद्भिर्जनार्दन ॥३९॥
 २५, ६४, १२९ कुलक्षये प्रणश्यन्ति कुलधर्मा सनातना ।
 धर्मे नष्टे कुल कृत्स्नमधर्मोऽभिभवत्युत ॥४०॥
 २५, ६४, १२९ अधर्माभिमवात्कृष्ण प्रदुष्यन्ति कुलस्त्रिय ।
 स्त्रीषु दुष्टासु वार्ष्णेय जायते वर्णसकर ॥४१॥
 २५, १२९, सवरो नरकायैव कुलघ्नाना कुलस्य च ।
 १३४, पतन्ति पितृषु ह्येषा लुप्तपिण्डोदकक्रिया ॥४२॥
 २५, ६४, १२९ दौषैरते कुलघ्नाना वर्णसकरकारकै ।
 उत्साद्यन्ते जातिधर्मा कुलधर्माश्च शाश्वता ॥४३॥
 २५, १०७ उत्सन्नकुलधर्माणा मनुष्याणा जनार्दन ।
 नरके नियतं वासो भवतीत्यनुशुश्रुम ॥४४॥

अहो यत महत्पाप कर्तुं व्यवसिता वयम् । २५, ५१, १११,
यद्वाज्यसुखलोभेन हन्तु स्वजनमुद्यता ॥४५॥ ११३, १२१,
१२९, १६७, १७४, १९९, २००, २०५.
यदि मामप्रतीकारमशस्त्र शस्त्रपाणयः । २५, २८, ७७,
धार्तराष्ट्रा रणे हन्युस्तन्मे क्षेमतर भवेत् ॥४६॥ १६८, १८५,
१८७ ८८, (२००), २०४, २३७.

सजय उवाच

एनमुक्त्वार्जुन सत्ये रथोपस्थ उपाविशत् । २५, ७३, २०५.
विसृज्य सशर चापं शोकसंविममानसः ॥४७॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्याया योगशास्त्रे
श्रीकृष्णार्जुनसंवादेऽर्जुनविषादयोगो नाम
प्रथमोऽध्यायः ॥ १ ॥

द्वितीयोऽध्यायः.

सजय उवाच

त तथा कृपयाविष्टमश्रुपूर्णाकुलेक्षणम् । २६, ७३, २२५,
विषोढन्तमिदं वाक्यमुवाच मधुसूदनः ॥ १ ॥ २२७ २८.

श्रीभगवानुवाच

कुतस्त्या वदमलमिदं विषमे समुपस्थितम् । २६, ४२, ६७,
अनार्यजुष्टमस्वर्ग्यमर्कीर्तिरुमर्जुन ॥ २ ॥ ७२, १२२
कृच्य मा स्म गमः पार्थ नैतत्प्रम्युपपद्यते । २६, ४३, ६७,
क्षुद्र हृदयदीर्यस्य त्यक्त्योत्तिष्ठ परंतप ॥ ३ ॥ ७२, ११३,
२२८.

भर्जुन उवाच

कथं भीष्ममहं संत्ये द्रोण च मधुसूदन । २६, १४८,
शुभिः प्रतियोत्तरयामि पूजार्हाऽरिसूदन ॥ ४ ॥ २०५, (२०७),
२१५.
गुरून् हत्वा हि महानुभावान् २६, ५१, ५२-
भयो मोक्तुं भिक्षमपीह लोके । ६०, १२१,

- १६८, १७४ हत्वार्थकामास्तु गुरुनिर्द्वैव
 ७५, २०२, मुञ्जोय भोगान्स्थिरप्रदिग्धान् ॥ ५ ॥
 २०५, (२०७)
 २६, ४४४५, न चैतद्विद्वा वतरन्नो गरीयो
 १७५, २०२, यद्वा जयेम यदि वा नो जयेयु ।
 २०५, २०८-९, यानेव हत्वा न ।जजीविषाम-
 २१३, २३७ स्तेऽवस्थिता प्रमुखे धार्तराष्ट्रा ॥ ६ ॥
 १४, २६, ४४ कार्पण्यदोषोपहतस्वभाव
 ४५, ६७, २२५ पृच्छामि त्वा धर्मसमूहचेता ।
 २२६ यच्छ्रेय स्यान्निश्चित ब्रूहि तमे
 शिष्यस्तेऽहं शाधि मा त्वा प्रपन्नम् ॥ ७ ॥
 २६, ४४४५, न हि प्रपश्यामि भमापनुद्याद्
 ७३, १०७, यच्छोरुमुच्छोपणमिन्द्रियाणाम् ।
 (१४९), २०५ अवाप्य भूमावसपन्नमृद्ध
 राज्य सुराणामपि चाधिपत्यम् ॥ ८ ॥
 सज्जय उवाच
 २६ एवमुक्त्वा हृषीकेश गुडाकेश परतप ।
 न यातय इति गोविन्दमुक्त्वा तूष्णीं बभूव ह ॥ ९ ॥
 २६, ७३ तमुवाच हृषीकेश प्रहसन्निव भारत ।
 सेनयोरुभयोर्मध्ये विपीदन्तमिदं वच ॥ १० ॥
 श्रीभगवानुवाच
 १२१३, २६, अशोच्यानन्वशोचस्त्व प्रज्ञावादाश्च भाषसे ।
 ७३, १३०, गतासूनगतासूश्च नानुशोचन्ति पण्डिता ॥ ११ ॥
 २३१-४०, २९४
 १८२ न त्वेयाद् जातु नास न त्वं नमे जनाधिपा ।
 न चैव न भविष्याम सर्वे वयमत परम् ॥ १२ ॥
 ६७, १४७ देहिनोऽस्मिन्यथा देहे कौमार यौवन जरा ।
 तथा देहान्तरप्राप्तिर्नीरस्तत्र न मुह्यति ॥ १३ ॥
 ८३, ८८, १४६ मायारमर्शास्तु कौन्तेय शीतोष्णसुखदुःखदा ।
 १४८, २७५, आगमापायिनोऽनित्यास्तास्तितश्च स्व भारत ॥ १४ ॥
 (२७७)

यं हि न व्यथयन्त्येते पुरुषं पुरुषर्षभ ।	८३, १४६-४८,
समदुःखसुखं धीरं सौऽमृतत्वाय कल्पते ॥१५॥	२७६.
नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः ।	
उभयोरपि दृष्टोऽन्तस्त्वनयोस्तत्त्वदर्शिभिः ॥१६॥	
अविनाशि तु तद्विद्वे येन सर्वमिदं ततम् ।	१७५.
विनाशमव्ययस्यास्य न कश्चित्कर्तुमर्हति ॥१७॥	
अन्तवन्त इमे देहा नित्यस्योक्ताः शरीरिणः ।	१०३, ११०,
अनाशिनोऽप्रमेयस्य तस्माद्युध्यस्व भारत ॥१८॥	१११, ३९७.
य एनं चेत्ति हन्तारं यश्चेनं मन्यते हृतम् ।	१२३, १७५.
उभौ तौ न विजानीतो नायं हन्ति न हन्यते ॥१९॥	
न जायते म्रियते वा कदाचिन्	१७५.
नायं भूत्वा भविता वा न भूयः ।	
अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो	
न हन्यते हन्यमाने शरीरे ॥२०॥	
वेदाविनाशिनं नित्यं य एनमजमव्ययम् ।	१७५-७६,
कथं स पुरुषः पार्थ कं घातयति हन्ति कम् ॥२१॥	(२०४).
वासांसि जीर्णानि यथा विहाय	१२३.
नवानि गृह्णाति नरोऽपराणि ।	
तथा शरीराणि विहाय जीर्णा-	
न्यन्यानि मयाति नवानि देही ॥२२॥	
नैनं छिन्दन्ति शस्त्राणि नैनं दहति पावकः ।	१७६.
न चैनं क्लेदयन्त्यापो न शोषयति मारुतः ॥२३॥	
अच्छेद्योऽयमदाहोऽयमक्लेद्योऽशोष्य एव च ।	१७६
नित्यः सर्वगतः स्थाणुरक्षतोऽयं सनातनः ॥२४॥	
अव्यक्तोऽयमचिन्त्योऽयमविकार्योऽयमुच्यते ।	१२३, २२९,
तस्मादेवं विदित्वैनं नानुशोचितुमर्हसि ॥२५॥	२३०.
अथ चैनं नित्यजातं नित्यं वा मन्यमे मृतम् ।	२२९.
तथापि त्वं महापादो नैनं शोचितुमर्हसि ॥२६॥	
जातस्य हि ध्रुवो मृत्युर्ध्रुवं जन्म मृतस्य च ।	२२९, (२४७)
तस्मादपरिहार्येऽर्थे न त्वं शोचितुमर्हसि ॥२७॥	

२२९

अव्यक्तादीनि भूतानि व्यक्तमध्यानि भारत ।
अव्यक्तनिधनान्येव तत्र का परिदेवना ॥२८॥
आश्चर्यवत्पश्यति कश्चिदेन-

माश्चर्यवद्ब्रूति तथैव चान्य ।

आश्चर्यवच्चैनमन्य शृणोति

श्रुत्वाप्येन वेद न चैव कश्चित् ॥२९॥

१२३, १३२,

१७६, (२०२)

१०५, १२८

३५३

१३१.

देही नित्यमवध्योऽय देहे सर्वस्य भारत ।

तस्मात्सर्वाणि भूतानि न त्व शोचितुमर्हसि ॥३०॥

स्वधर्ममपि चावक्ष्य न विकम्पितुमर्हसि ।

धर्म्याद्धि युद्धाच्छ्रेयोऽन्वक्षत्रियस्य न विद्यते ॥३१॥

यदृच्छया चोपपन्न स्वर्गद्वारमपावृतम् ।

मुखित क्षत्रिया पार्थ लभन्ते युद्धमीदृशम् ॥३२॥

६३, १२९, १३५

अथ चेत्त्वमिम धर्म्यं संग्रामं न परिष्यसि ।

तत स्वधर्मं कीर्तिं च हित्वा पापमवाप्स्यसि ॥३३॥

६१.

अकीर्तिं चापि भूतानि कथयिष्यन्ति तेऽव्ययाम् ।

समावितस्य चाकीर्तिर्मरणादतिरिच्यते ॥३४॥

६१.

भयात्रणादुपरत मस्यन्ते त्वा महारथा ।

येषां च त्व बहुमतो भूत्वा यास्यासि लाघवम् ॥३५॥

६१

अवाच्यवादाश्च बहून्वदिष्यन्ति तवाहिता ।

निन्दन्तस्तत्र सामर्थ्यं ततो दु खतरं तु किम् ॥३६॥

१०९, ११०,

१३९, २५८,

३१२, (४८१)

४७, ८४, १०५,

१३५, १७२

४३४, ४८१

(४३), १०५

४८०, (४८१)

(१८०-८१),

३००

हतो वा प्राप्स्यसि स्वर्गं जित्वा वा भोक्ष्यसे भद्मी

तस्मादुत्तिष्ठ कौन्तेय युद्धाय कृतनिश्चय ॥३७॥

मुखदु खे समे कृत्वा लामालाभौ जयाजयौ ।

ततो युद्धाय युज्यस्व नैव पापमवाप्स्यसि ॥३८॥

एषा तेऽभिहिता साख्ये बुद्धिर्योगे त्विमा शृणु ।

युद्धया युक्तो यथा पार्थ कर्मबन्धं प्रहास्यसि ॥३९॥

नेहाभिप्रमनाशोऽस्ति प्रत्यथायौ न विद्यते ।

स्वल्पमप्यस्य धर्मस्य ध्राप्यते महतो भयात् ॥४०॥

व्यवसायात्मिका बुद्धिरेकेह कुरुनन्दन ।	२७०-७१, २८४.
बहुशाखा ह्यनन्ताश्च बुद्धयोऽव्यवसायिनाम् ॥४१॥	
यामिमां पुष्पितां वाचं प्रवदन्त्यविपश्चितः ।	१०६, (३८२).
वेदवादरताः पार्थ नान्यदस्तीति चादिनः ॥४२॥	
कामात्मानः स्वर्गपरा जन्मकर्मफलप्रदाम् ।	९०, १०६.
क्रियाविशेषबहुलां भोगैश्वर्यगतिं प्रति ॥४३॥	
भोगैश्वर्यप्रसक्तानां तयापहृतचेतसाम् ।	९०, १०५,
व्यवसायात्मिका बुद्धिः समाधौ न विधीयते ॥४४॥	१०६, २७०-७१.
त्रैगुण्यधिपया वेदा निखैगुण्यो भवार्जुन ।	६. ९०, ३८१,
निर्वन्द्वो नित्यसत्त्वस्थो निर्योगक्षेम आत्मवान् ॥४५॥	(३८२), ४६१.
यावानर्थ उदपाने सर्वतः संप्लुतोदके ।	९०, ३८१-८२.
तावान्सर्वेषु वेदेषु ब्राह्मणस्य विजानतः ॥४६॥	
कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन ।	३५५-३६१,
मा कर्मफलहेतुर्भूर्मा ते सङ्गोऽस्त्यकर्मणि ॥४७॥	४३२, (४४९).
योगरथः कुरु कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा धनंजय ।	९०, ११०,
सिद्धयसिद्धयोः समो भूत्वा समत्वं योग उच्यते ४८॥	३२१. (४४९).
दूरेण ह्यवरं कर्म बुद्धियोगाद्धनंजय ।	१११, २२६,
बुद्धौ शरणमन्विच्छ कृपणाः फलहेतवः ॥४९॥	३१५, ३६१,
	३६६, (४४९), ४५३.
बुद्धियुक्तो जहातीह उमे सुकृतदुष्कृते ।	११०, ४५०),
तद्भाग्योऽयं युज्यस्य योगः कर्मसु कौशलम् ॥५०॥	४५३.
कर्मजं बुद्धियुक्ता हि फलं त्यक्त्वा मनीषिणः ।	२९८, ३६१,
जन्मबन्धविनिर्मुक्ताः परं गच्छन्त्यनामयम् ॥५१॥	४५३.
यदा ते मोहकलिलं बुद्धिर्व्यतितरिप्यति ।	६८, १०३-४,
तदा गन्तासि निर्वेदं मोहव्ययं श्रुतस्य च ॥५२॥	१०७, (१०८,
	१०९), १५४, १६०-६३, २९४.
श्रुतिविप्रतिपन्ना ते यदा स्थास्यति निश्चला ।	१०३-११०,
समाधायचला बुद्धिस्तदा योगमवाप्स्यसि ॥५३॥	२९४.

भर्जुन उवाच

४७, (९० ९१) स्थितप्रज्ञस्य वा माया समाधिस्थस्य केशव ।
स्थितधी किं प्रमापेत किमासीत ग्रजेत किम् ॥५४॥

श्रीभगवानुवाच

(९१) १०५ प्रजहाति यदा कामान्सर्वान्पार्थ मनोगतान् ।
१७७, ३२६, आत्मन्येवात्मना तुष्टः स्थितप्रज्ञस्तदोच्यते ॥५५॥

४१७ १८

८४, १०५, दुःखेष्वनुद्विग्नमना सुखेषु विगतस्पृहः ।
२७६, (२७७) शीतरागभयक्रोधः स्थितधीर्मुनिरुच्यते ॥५६॥
८४ (९०), यः सर्वत्रानभिस्नेहस्तत्तत्प्राप्य शुभाशुभम् ।
२७६ नाभिनन्दति न द्वेष्टि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥५७॥

१४३

यदा सहरते चायं कूर्मोऽङ्गानीय सर्वशः ।
इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यस्तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥५८॥
विषया विनिवर्तन्ते निराहारस्य देहिनः ।
रसवर्जं रसोऽप्यस्य परं दृष्ट्वा निवर्तते ॥५९॥

यततो ह्यपि कौन्तेय पुरुषस्य विपश्चितः ।
इन्द्रियाणि प्रमाथीनि हरन्ति प्रसभं मनः ॥६०॥
तानि सर्वाणि सयम्य युक्त आसीत मत्परः ।
वशे हि यस्येन्द्रियाणि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥६१॥

७४, ९७, ११६,

१४१ ४८, २८६

७५, ९७ ११६,

२४१ ४८, २८६

२७७, २८६

ध्यायतो विषयान्पुंसः सङ्गस्तेषूपजायते ।
सङ्गनात्सजायते कामः कामात्क्रोधोऽभिजायते ॥६२॥
क्रोधाद्भवति समोहः समोहात्समृतिविभ्रमः ।
स्मृतिभ्रशाद्बुद्धिनाशो बुद्धिनाशात्प्रणश्यति ॥६३॥
रागद्वेषवियुक्तैस्तु विषयानिन्द्रियैश्चरन् ।

२८६, २९८

आत्मवदयैर्विधेयात्मा प्रसादमधिगच्छति ॥६४॥
प्रसादे सर्वदुःखानां हानिरस्योपजायते ।
प्रसन्नचेतसो ह्याशु बुद्धिः पर्यवतिष्ठते ॥६५॥

८३, २८४

८६

नास्ति बुद्धिरयुक्तस्य न चायुक्तस्य भावना ।
न चामावयत शान्तिरशान्तस्य कुत सुखम् ॥६६॥

इन्द्रियाणां हि चरतां यन्मनोऽनुविधीयते ।
तदस्य हरति प्रज्ञां वायुर्नावमिवाम्भासि ॥६७॥
तस्माद्यस्य महाबाहो निगृहीतानि सर्वशः ।
इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यस्तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥६८॥
या निशा सर्वभूतानां तस्यां जागर्ति संयमी ।
यस्यां जाग्रति भूतानि सा निशा पश्यतो मुनेः ॥६९॥
आपूर्यमाणमचलप्रतिष्ठ

२७१.

समुद्रमापः प्रविशन्ति यद्वत् ।
तद्वत्कामा यं प्रविशन्ति सर्वे
स शान्तिमाप्नोति न कामकामी ॥७०॥
विहाय कामान्यः सर्वान्पुमांश्चरति निःस्पृहः ।
निर्ममो निरहंकारः स शान्तिमधिगच्छति ॥७१॥
एषा ब्राह्मी स्थितिः पार्थ नैनां प्राप्य विमुह्यति ।
स्थित्वास्यामन्तकालेऽपि ब्रह्मनिर्वाणमृच्छति ॥७२॥

(११), १४१,
२७७, ४७०.
२९८, ३४३.

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे
श्रीकृष्णार्जुनसंवादे साख्ययोगो नाम
द्वितीयोऽध्यायः ॥ २ ॥

तृतीयोऽध्यायः

अर्जुन उवाच

ज्यायसी चेत्कर्मणस्ते मता बुद्धिर्जनार्दन ।
तर्हि कर्मणि घोरे मां नियोजयसि केशव ॥ १ ॥
व्यामिश्रेणेव वाक्येन बुद्धिं मोहयसीध मे ।
तदेकं वद निश्चित्य येन श्रेयोऽहमाप्नुयाम् ॥ २ ॥

११०, २५१,
(४४९), ४७७.
१०१, १७७.

श्रीभगवानुवाच

लोकेऽस्मिन्द्विविधा निष्ठा पुरा प्रोक्ता मयानघ ।
ज्ञानयोगेन सांख्यानं कर्मयोगेण योगिनाम् ॥ ३ ॥
न कर्मणामनारम्भान्नैप्स्यस्य पुरुषोऽश्रुते ।
न च संन्यसनादेव सिद्धिं समधिगच्छति ॥ ४ ॥

४५२-५३,
४८०-८१.
४७९, ४८०.

९१,

४७३, ७५

१४९, ४७९

४५२, ५३

४७८, ४७९

११०, ३५२

१९८

२४७, ४७९

४७९

३२६, ४७१

१५५, (३७३),

१७८, ४७८

न हि कश्चित्क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत् ।
 कार्यते ह्यवशं कर्म सर्वं प्रकृतिजैर्गुणैः ॥ ५ ॥
 कर्मेन्द्रियाणि सयम्य य आस्ते मनसा स्मरन् ।
 इन्द्रियार्थान्मिमूढात्मा मिथ्याचार स उच्यते ॥ ६ ॥
 यस्त्विन्द्रियाणि मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन ।
 कर्मेन्द्रियैः कर्मयोगमसक्तः स विशिष्यते ॥ ७ ॥
 नियतं कुरु कर्म त्वं कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः ।
 शरीरयात्रापि च ते न प्रसिद्धयदकर्मणः ॥ ८ ॥
 यज्ञार्थात्कर्मणाऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबन्धनः ।
 तदर्थं कर्म कौन्तेय मुक्तसङ्गः समाचर ॥ ९ ॥
 सदयज्ञा प्रजा सृष्ट्वा पुरोवाच प्रजापतिः ।
 अनेन प्रसविष्यध्वमेव वोऽस्त्विष्टकामधुक् ॥ १० ॥
 देवान्भावयतानेन ते देवा भावयन्तु वः ।
 परस्परं भावयन्त श्रेयः परमवाप्स्यथ ॥ ११ ॥
 इष्टान्भोगान्हि वो देवा दास्यन्ते यज्ञभाविताः ।
 तैर्दत्तान्प्रदायैभ्यो यो भुङ्क्ते स्तेन एव स ॥ १२ ॥
 यज्ञशिष्टाशिनः सन्तो मुच्यन्ते सर्वकिल्बिषैः ।
 भुङ्क्ते ते त्वघ पापा ये पचन्त्यात्मकारणात् ॥ १३ ॥
 अन्नाद्भवन्ति भूतानि पर्जन्यादन्नसंभवः ।
 यज्ञाद्भवति पर्जन्यो यज्ञः कर्मसमुद्भवः ॥ १४ ॥
 कर्म ब्रह्मोद्भवं विद्धि ब्रह्माक्षरसमुद्भवम् ।
 तस्मात्सर्वगतं ब्रह्म नित्यं यज्ञे प्रतिष्ठितम् ॥ १५ ॥
 एव प्रवर्तितं चक्रं नानुवर्तयतीह यः ।
 अघायुरास्त्रियारागमो मोघं पार्थ स जीवति ॥ १६ ॥
 यस्त्यात्मारतिरेव स्यादात्मतृप्तश्च मानवः ।
 आत्मन्येव च सतुष्टस्तस्य कार्यं न विद्यते ॥ १७ ॥
 नैव तस्य कृतेनार्थो नाकृतेनेह कश्चन ।
 न चास्य सर्वभूतेषु कश्चिदर्थोऽप्यपाधयः ॥ १८ ॥
 तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर ।
 असक्तो ह्याचरन्कर्म परमाप्नोति पूरुषः ॥ १९ ॥

कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादयः ।	३६८, ४३९,
लोकसंग्रहमेवापि संपद्यन्कर्तुमर्हसि ॥२०॥	४७८.
यद्यदाचरति श्रेष्ठस्तत्तदेवेतरो जनः ।	१३८, ३३९,
स यत्प्रमाणं कुरुते लोकस्तदनुवर्तते ॥२१॥	३५१, ३६८.
न मे पार्थास्ति कर्तव्यं त्रिषु लोकेषु किञ्चन ।	१२५, ३६८,
नानवाप्तमवाप्तव्यं वर्त एव च कर्मणि ॥२२॥	४३९.
यदि ह्यहं न वर्तेयं जातु कर्मण्यतन्द्रितः ।	३६८.
मम वर्त्मानुवर्तन्ते मनुष्याः पार्थ सर्वशः ॥२३॥	
उत्सीदेयुरिमे लोका न कुर्या कर्म चेदहम् ।	१२९-३०,
संकरस्य च कर्ता स्यामुपहृन्त्यामिमाः प्रजाः ॥२४॥	३६८, ४२४.
सक्ताः कर्मण्यविद्वांसो यथा कुर्वन्ति भारत ।	
कुर्याद्विद्वांस्तथासक्तश्चिकीर्षुर्लोकसंग्रहम् ॥२५॥	
न बुद्धिभेदं जनयेदज्ञानां कर्मसङ्गिनाम् ।	
जोषयेत्सर्वकर्माणि विद्वान्युक्तः समाचरन् ॥२६॥	
प्रकृतेः क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि सर्वशः ।	१४२.
अहंकारविमूढात्मा कर्ताहमिति मन्यते ॥२७॥	
तत्त्ववित्तु महाबाहो गुणकर्मविभागयोः ।	१४१.
गुणा गुणेषु वर्तन्त इति मत्वा न सज्जते ॥२८॥	
प्रकृतेर्गुणसंभूदाः सज्जन्ते गुणकर्मसु ।	१४१.
तानकृत्स्नविदो मन्दान्कृत्स्नवित्र विचालयेत् ॥२९॥	
मयि सर्वाणि कर्माणि संन्यस्याध्यात्मचेतसा ।	(२४५), ४४०,
निराशीर्निर्ममो भूत्वा युष्मत्स्य विगतज्वरः ॥३०॥	४४९, ४५५,
	४७७.

ये मे मत्तामिदं नित्यमनुविष्टान्ति मानवाः ।
 श्रद्धावन्तोऽनसूयन्तो मुच्यन्ते तेऽपि कर्मभिः ॥३१॥
 ये त्येतदभ्यसूयन्तो नातुतिष्ठन्ति मे मतम् ।
 सर्वज्ञानविमूढास्तान्विद्धि नष्टानचेतसः ॥३२॥
 सदृशं चेष्टते स्वस्याः प्रकृतेर्ज्ञानवानपि ।
 प्रकृतिं यान्ति भूतानि निग्रहः किं करिष्यति ॥३३॥

(८६).

इन्द्रियस्येन्द्रियस्यार्थे रागद्वेषौ व्यवस्थितौ ।
 तयोर्न वशमागच्छेत्तौ ह्यस्य परिपन्थिनौ ॥३४॥
 श्रेयान् स्वधर्मो विगुणः परधर्मात्स्वनुष्ठितात् ।
 स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः ॥३५॥

अर्जुन उवाच

१७७, २६८,
 (३१३, ३१६)

अथ केन प्रयुक्तोऽयं पापं चरति पूरुषः ।
 अनिच्छन्नपि वार्ष्णेय बलादिव नियोजितः ॥३६॥

श्रीभगवानुवाच

२४६.

काम एव क्रोध एव रजोगुणसमुद्भवः ।
 महाशनो महापाप्मा विद्ध्येनमिह वैरिणम् ॥३७॥
 धूमेनाव्रियते वह्निर्यथादर्शो मलेन च ।
 यथोत्प्लेनावृतो गर्भस्तथा तेनेदमावृतम् ॥३८॥

७५-७६.

आवृतं ज्ञानमेतेन ज्ञानिनो नित्यवैरिणा ।
 कामरूपेण कौन्तेय दुष्पूरेणानलेन च ॥३९॥

७५-७६, १५०.

इन्द्रियाणि मनो बुद्धिरस्याधिष्ठानमुच्यते ।
 एतैर्विमोहयत्येष ज्ञानमावृत्य वेद्मिन् ॥४०॥

३१३.

तस्मात्त्वमिन्द्रियाण्यादौ नियम्य भरतर्षभ ।
 पाप्मानं प्रजहिह्येनं ज्ञानविज्ञाननाशनम् ॥४१॥

२७९.

इन्द्रियाणि पराण्याहुरिन्द्रियेभ्यः परं मनः ।
 मनसस्तु परा बुद्धिर्यो बुद्धेः परतस्तु सः ॥४२॥

११०, ३१३.

एवं बुद्धेः परं बुद्ध्वा संस्तभ्यात्मानमात्मना ।
 जहि शत्रुं महाबाहो कामरूपं दुरासदम् ॥४३॥

इति भीमद्रुपद्वीताक्षुर्निपस्तु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे कर्मयोगो नाम

तृतीयोऽध्यायः ॥ ३ ॥

चतुर्थोऽध्यायः

श्रीभगवानुवाच

४५५.

इमं विवस्वते योगं प्रोक्तवानहमव्यम् ।
 वियस्यान्मनवे प्राह मनुरिक्ष्वाक्येऽमघ्नीत् ॥ १ ॥

एवं परम्पराप्राप्तमिमं राजर्षयो विदुः ।
 स कालेनेह महता योगो नष्टः परंतप ॥ २ ॥
 स एवायं मया तेऽद्य योगः प्रोक्तः पुरातनः ।
 भक्तोऽसि मे सखा चेति रहस्यं ह्येतदुत्तमम् ॥ ३ ॥

अर्जुन उवाच

अपरं भवतो जन्म परं जन्म विवस्वतः ।
 कथमेतद्विजानीयां त्वमादौ प्रोक्तवानिति ॥ ४ ॥

श्रीभगवानुवाच

बहूनि मे व्यतीतानि जन्मानि तव चार्जुन ।
 तान्यहं वेद सर्वाणि न त्वं येत्य परंतप ॥ ५ ॥
 अज्ञोऽपि सन्नव्ययात्मा भूतानामीश्वरोऽपि सन् ।
 प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय संभवाम्यात्ममायया ॥ ६ ॥
 यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत ।
 अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥ ७ ॥

१८३.

१८३.

४, १०, १२५,
 १२९, ३३६,
 ३६८.

४, १२५, ३३६,
 ३६०, ३६८,
 ४२३.

परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम् ।
 धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगे युगे ॥ ८ ॥

१२५, (२४७),
 ३६८, ४३९.

२७७.

जन्म कर्म च मे दिव्यमेवं यो वेत्ति तत्त्वतः ।
 त्यक्त्वा देहं पुनर्जन्म नैति मामेति सोऽर्जुन ॥ ९ ॥
 चीतरागभयक्रोधा मन्मया मामुपाश्रिताः ।
 बहवो ज्ञानतपसा पूता मद्भावमागताः ॥ १० ॥
 ये यथा मां प्रपद्यन्ते तांस्तथैव भजाम्यहम् ।
 भभ यत्मानुवर्तन्ते मनुष्याः पार्थ सर्वशः ॥ ११ ॥
 काङ्क्षन्तः कर्मणां सिद्धिं यजन्त इह देवताः ।
 क्षिप्रं हि मातुपे लोके सिद्धिर्भवति कर्मजा ॥ १२ ॥
 चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः ।
 तस्य कर्तारमपि मां विद्वद्यकर्तारमव्ययम् ॥ १३ ॥
 न मां कर्माणि लिम्पन्ति न मे कर्मफले स्पृहा ।
 इति मां योऽभिजानाति कर्मभिर्न स बध्यते ॥ १४ ॥

३७८-७९,

३८१.

३६१, ३६८,

४२४, ४४९.

एव ज्ञात्वा कृतं कर्म पूर्वैरपि मुमुक्षुभिः ।
 कुरु कर्मैव तस्मात्त्वं पूर्वं पूर्वतरं कृतम् ॥१५॥
 किं कर्म किमकर्मेति ब्रह्मणोऽप्यत्र मोहिताः ।
 न त्ते कर्म प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वा मोक्षयसेऽशुभात् ॥१६॥
 कर्मणो ह्यपि बोद्धव्यं बोद्धव्यं च विकर्मणः ।
 अकर्मणश्च बोद्धव्यं गहनां कर्मणो गतिः ॥१७॥
 कर्मण्यकर्म यः पश्येदकर्मणि च कर्म यः ।
 स बुद्धिमान्मनुष्येषु स युक्तः कृत्स्नकर्मकृत् ॥१८॥
 यस्य सर्वं समारम्भा कामसकल्पवर्जिताः ।
 ज्ञानाग्निदग्धकर्माणं तमाहुः पण्डितं बुधाः ॥१९॥
 त्यक्त्वा कर्मफलासङ्गं नित्यतृप्तो निराश्रयः ।
 कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि नैव किञ्चित्करोति स ॥२०॥
 निराशीर्यतचित्तात्मा त्यक्तसर्वपरिग्रहः ।
 शरीरं केवलं कर्म कुर्वन्नाप्नोति नित्यसुखम् ॥२१॥
 यदृच्छालाभसमुष्टो द्वन्द्वार्तातो विमत्सरः ।
 समः सिद्धाशसिद्धौ च कृत्वापि न निबध्यते ॥२२॥
 गतसङ्गस्य मुक्तस्य ज्ञानावस्थितचेतसः ।
 यज्ञायाचरतः कर्म समग्रं प्रविलीयते ॥२३॥
 ब्रह्मापणं ब्रह्म हविर्ब्रह्माग्नौ ब्रह्मणा हुतम् ।
 ब्रह्मैव तेन गन्तव्यं ब्रह्मकर्मसमाधिना ॥२४॥
 दैवमेवापरे यज्ञं योगिनः पर्युपासते ।
 ब्रह्माप्नावपरे यज्ञं यज्ञेनैवोपजुहति ॥२५॥
 श्रोत्रादानोन्द्रियाण्यन्ये सयमाग्निषु जुहति ।
 शब्दादान्विषयानन्ये इन्द्रियाग्निषु जुहति ॥२६॥
 सर्वाणीन्द्रियकर्माणि प्राणकर्माणि चापरे ।
 आत्मसयमयोगाग्नौ जुहति ज्ञानदीपिते ॥२७॥
 द्रव्ययज्ञास्तपोयज्ञा योगयज्ञास्तथापरे ।
 स्वाध्यायज्ञानयज्ञाश्च यतयः सशितव्रताः ॥२८॥
 अपाने जुहति प्राणं प्राणेऽपानं तथापरे ।
 प्राणापानगतीं रुद्ध्वा प्राणायामपरायणा ॥२९॥

१२६ २७.

१२६ २७, १५४,

१५९, ३५०

१२६ २७

(१५४)

(१५४), ३६२

(८६)

अपरे नियताहाराः प्राणान्प्राणेषु जुह्वति ।

सर्वेऽप्येते यज्ञविदो यज्ञक्षपितकल्मषाः ॥३०॥

यज्ञशिष्टामृतभुजो यान्ति ब्रह्म सनातनम् ।

नायं लोकोऽस्त्ययज्ञस्य कुतोऽन्यः कुरुसत्तम ॥३१॥

एवं बहुविधा यज्ञा वितता ब्रह्मणो मुखे ।

कर्मजान्विद्धि तान्सर्वानेवं ज्ञात्वा विमोक्ष्यसे ॥३२॥

श्रेयान्द्रव्यमयाद्यज्ञाज्ज्ञानयज्ञः परंतप ।

४३३, ४७७.

सर्वं कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते ॥३३॥

ताद्विद्धि प्रणिपातेन परिप्रश्नेन सेवया ।

२७९, ४३४,

उपदेक्ष्यन्ति ते ज्ञानं ज्ञानिनस्तत्त्वदर्शिनः ॥३४॥

४३७, ४८०.

यज्ज्ञात्वा न पुनर्मोहमेवं यास्यसि पाण्डव ।

६८, १०५,

येन भूतान्पशेपेण द्रव्यस्यात्मन्यथो मयि ॥३५॥

११५, १३५,

१५४, ३२८, ४३४, ४३५, ४८०.

अपि चेदसि पापेभ्यः सर्वेभ्यः पापकृत्तमः ।

१३५.

सर्वं ज्ञानपूर्वनैव घृजिनं संतरिष्यसि ॥३६॥

यथैधांसि समिद्धोऽग्निर्ममसात्कुस्तेऽर्जुन ।

४३३, ४७७.

ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुस्ते तथा ॥३७॥

न हि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते ।

१२२, ४३७.

तत्त्वयं योगसंसिद्धः कालेनात्मनि विन्दति ॥३८॥

श्रद्धावोल्लभते ज्ञानं तत्परः संयतेन्द्रियः ।

२८०, ३४४.

ज्ञानं लब्ध्वा परां शान्तिमचिरेणाधिगच्छति ॥३९॥

अज्ञश्चाश्रद्धानश्च संशयात्मा विनश्यति ।

१०१, २८०,

नायं लोकोऽस्ति न परो न सुखं संशयात्मनः ॥४०॥

३४४.

योगसंन्यस्तकर्माणं ज्ञानसंछिन्नसंशयम् ।

४३३, ४५२,

आत्मवन्तं न कर्माणि निबध्नन्ति धनंजय ॥४१॥

४७७.

तस्मादज्ञानसंभूतं हृत्स्थं ज्ञानासिनात्मनः ।

१२२, १२८,

छित्त्यैनं संशयं योगमातिष्ठोत्तिष्ठ भारत ॥४२॥

४३४.

इति श्रीमद्भगवद्गीतासप्तनिपत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे ज्ञानकर्मसंन्यासयोगो नाम

३ चतुर्थोऽध्यायः ॥ ४ ॥

पञ्चमोऽध्याय

अर्जुन उवाच

४४, १७७, सन्यास कर्मणा कृष्ण पुनर्योगं च शसमि ।
४७७, ४८२ यच्छ्रेय एतयोरेकं तन्मे ब्रूहि सुनिश्चितम् ॥ १ ॥

श्रीभगवानुवाच

४२ ४३ ४५२ सन्यासं धर्मयोगश्च निश्चयसकराबुधो ।
५३, ४७६ ८२ तयोस्तु धर्मसन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यते ॥ २ ॥
४०, ४७२ ज्ञेयं स नित्यसन्यासी यो न द्वेष्टि न काङ्क्षति ।
निर्द्वन्द्वो हि महाबाहो सुखं बन्धात्प्रमुच्यते ॥ ३ ॥
४२, १०, ४०२, सांख्ययोगौ पृथग्व्याला प्रवदन्ति न पण्डिता ।
४७३, ४७८ एकमप्यास्थितं सम्यग्बुभयोर्विन्दते फलम् ॥ ४ ॥
४२, १०४ यत्सांख्ये प्राप्यते स्थानं तद्योगैरपि गम्यते ।
४७२, ४७३, एकं सांख्यं च योगं च यः पश्यति स पश्यति ॥ ५ ॥
४७८
३४३, ४७२ सन्यासस्तु महाबाहो दुःखमाप्नुमयोगतः ।
(४७३) योगयुक्तो मुनिर्ब्रह्म नचिरेणाधिगच्छति ॥ ६ ॥
३२६ योगयुक्तो विशुद्धात्मा विजितात्मा जितेन्द्रियः ।
सर्वभूतात्मभूतात्मा कुर्वन्निति न लिप्यते ॥ ७ ॥
१४२ (२६१) नैव किंचित्करोमीति युक्तो मन्येत तत्त्ववित् ।
पश्यच्छृण्वन्स्पृशन्निघ्नन्नभक्षन्नस्वपन्नश्चसन् ॥ ८ ॥
१४२ (२६१) प्रलपन्विस्मजन्गृह्णन्नुन्मिषन्निमिषन्नपि ।
इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन् ॥ ९ ॥
१३६ ब्रह्मण्याधाय कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा करोति यः ।
लिप्यते न स पापेन पद्मपत्रमिवाम्बसा ॥ १० ॥
वायेन मनसा बुद्ध्या केवलैरिन्द्रियैरपि ।
योगिनः कर्म कुर्वन्ति सङ्गं त्यक्त्वात्मशुद्धये ॥ ११ ॥
३६४ युक्तं धर्मफलं त्यक्त्वा शान्तिमाप्नोति नैष्ठिकीम् ।
अयुक्तं बामकारेण फले सक्तो निबध्यते ॥ १२ ॥

सर्वकर्माणि मनसा संन्यस्यास्ते सुखं वशी ।
 नवद्वारे पुरे देही नैव कुर्वन्न कारयन् ॥१३॥
 न कर्तृत्वं न कर्माणि लोकस्य सृजति प्रभुः ।
 न कर्मफलसंयोगं स्वभावस्तु प्रवर्तते ॥१४॥
 नादत्ते कस्यचित्पापं न चैव सुकृतं विभुः ।
 अज्ञानेनावृतं ज्ञानं तेन मुह्यन्ति जन्तवः ॥१५॥
 ज्ञानेन तु तदज्ञानं येषां नाशितमात्मनः ।
 तेषामादित्यवज्ज्ञानं प्रकाशयति तत्परम् ॥१६॥
 तद्बुद्ध्यस्तदात्मानरतमिष्टास्तत्परायणाः ।
 गच्छन्त्यपुनरावृत्तिं ज्ञाननिर्धूतकल्मषाः ॥१७॥
 विद्याविनयसंपन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि ।
 शुनि चैव श्वपाके च पण्डिताः समदर्शिनः ॥१८॥
 इहैव तैर्जितः सर्गो येषां साम्ये स्थितं मनः ।
 निर्दोषं हि समं ब्रह्म तस्माद्ब्रह्मणि ते स्थिताः ॥१९॥
 न ब्रह्मद्वेषिप्रियं प्राप्य नोद्विजेत्प्राप्य चाप्रियम् ।
 स्थिरबुद्धिरसंभूढो ब्रह्मविद्ब्रह्मणि स्थितः ॥२०॥
 बाह्यस्पर्शोन्मत्सकात्मा विन्दत्यात्मनि यत्सुखम् ।
 स ब्रह्मयोगयुक्तात्मा सुखमक्षयमश्नुते ॥२१॥
 ये हि सस्पर्शजा भोगा दुःखयोनय एव ते ।
 आचन्तवन्तः कौन्तेय न तेषु रमते बुधः ॥२२॥
 शक्नोतीहैव यः सोढुं प्राक्शरीरविमोक्षणात् ।
 कामक्रोधोद्भवं वेगं स युक्तः स मुक्त्वो नरः ॥२३॥
 योऽन्तःसुखोऽन्तरारामस्तथान्तर्ज्योतिरेव यः ।
 स योगीब्रह्मनिर्वाणं ब्रह्मभूतोऽधिगच्छति ॥२४॥
 लभन्ते ब्रह्मनिर्वाणमृषयः क्षीणकल्मषाः ।
 छिन्नद्वेषा यतात्मानः सर्वभूताहिते रताः ॥२५॥
 कामक्रोधवियुक्तानां यतीनां यतचेतसाम् ।
 अभितो ब्रह्मनिर्वाणं वर्तते विदितात्मनाम् ॥२६॥
 स्पर्शान्कृत्वा बहिर्बाह्यांश्चक्षुश्चैवान्तरे भ्रुवोः ।
 प्राणापानौ समौ कृत्वा नासाभ्यन्तरचारिणौ ॥२७॥

१३३.

३४३.

८६, ३४३,
 ४५१, ४८३.
 (८६), २७६,
 २९७, २९८.
 ९२, (२७७),
 ३४३, ४८९.
 (२७७)

३४३.

३०१, ३२६,
 ३४३, ४४०.
 २७७.

९३.

२७७

यतेन्द्रियमनोबुद्धिर्मुनिर्मोक्षपरायण ।

विगतेच्छाभयक्रोधो य सदा मुक्त एव स ॥२८॥

३२६, ३४३

भोक्तार यज्ञतपसा सर्वलोभमहेश्वरम् ।

सुहृद सर्वभूताना ज्ञात्वा मा शान्तिमृच्छति ॥२९॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्याया योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे कर्मसंन्यासयोगो नाम

पञ्चमोऽध्याय ॥ ५ ॥

पष्ठोऽध्याय

श्रीभगवानुवाच

२५५, ३६३, अनाश्रित कर्मफल कार्यं कर्म करोति य ।

३६४, ४२८, स संन्यासी च योगी च न निराग्निर्य चाक्रिय ॥ १ ॥

४४०, ४७२, ४७३, ४८०

४४९, ४७२, य संन्यासमिति प्राहुर्योग त विद्धि पाण्डव ।

४७३, ४७८ न ह्यसंन्यस्तसकल्पो योगी भवति कश्चन ॥ २ ॥

४५३, ४५९, ६०, आरुरुक्षोर्मुनेर्योग कर्म कारणमुच्यते ।

४७२, ४७८ योगारूढस्य तस्यैव शम कारणमुच्यते ॥ ३ ॥

४४९, ४६०, यदा हि नेन्द्रियार्थेषु न कर्मस्वनुपज्जते ।

४७२, ४७७ सर्वसकल्पसंन्यासी योगारूढस्तदोच्यते ॥ ४ ॥

१३४, २५६ उद्धरेदात्मनात्मानं नात्मानमवसादयेत् ।

३००, ३४५, आत्मैव ह्यात्मनो बन्धुरात्मैव रिपुरात्मन ॥ ५ ॥

३६०, ४३७

३००, ३४५

बन्धुरात्मात्मनस्तस्य येनात्मैवात्मना जित ।

अनात्मनस्तु शत्रुत्वे वर्तेतात्मैव शत्रुवत् ॥ ६ ॥

२७६

जितात्मनः प्रशान्तस्य परमात्मा समाहित ।

शीतोष्णसुखदुःखेषु तथा मानापमानयो ॥ ७ ॥

ज्ञानविज्ञानतृप्तात्मा कूटस्थो विजितेन्द्रिय ।

युक्त इत्युच्यते योगी समलोष्टाश्मकाश्चन ॥ ८ ॥

सुहृन्मित्रार्थुदासीनमप्यस्थद्वेष्यगन्धुषु ।

साधुष्वपि च पापेषु समबुद्धिर्विशिष्यते ॥ ९ ॥

योगी युञ्जीत सततमात्मानं रहसि स्थितः ।
 एकाकी यतचित्तात्मा निराशीरपीन्द्रियः ॥१०॥
 शुचौ देशे प्रतिष्ठाप्य स्थिरमासनमात्मनः ।
 नात्युच्छ्रितं नातिनीचं चैलाजिनकुशोत्तरम् ॥११॥
 तत्रैकामं मनः कृत्वा यतचित्तेन्द्रियक्रियः ।
 उपविद्यासने युञ्ज्याद्योगमात्मविशुद्धये ॥१२॥
 समं कायशिरोग्रीवं धारयन्नचलं स्थिरः ।
 संप्रेक्ष्य नाभिरग्रं स्वं दिशश्चानवलोकयन् ॥१३॥
 प्रशान्तात्मा शिगतमोर्ध्वस्थचारिण्यते स्थितः ।
 मन संयम्य मषित्तो युक्त आसीत मत्परः ॥१४॥
 युञ्जन्नेवं सदात्मानं योगी नियतमानसः ।
 शान्तिं निराणपरमां मत्तस्थामधिगच्छति ॥१५॥
 नात्यभ्यस्तु योगोऽस्ति न चैरान्तमनभ्यस्त ।
 न चातिस्वप्नशीलस्य जाग्रतो नैव चार्जुन ॥१६॥
 युक्ताहारविहारस्य युक्तचेष्टस्य कर्मसु ।
 युक्तस्वप्नावबोधस्य योगो भवति दुर्गहा ॥१७॥
 यदा विनियतचित्तमात्मन्येवावतिष्ठते ।
 निरुद्धः सर्वकामेभ्यो युक्त इत्युच्यते तदा ॥१८॥
 यथा दीपो निवातरथो नेद्भते सोपमा स्मृता ।
 योगिनो यतचित्तस्य युञ्जतो योगमात्मनः ॥१९॥
 यत्रोपरमते चित्तं निर्मुक्तमोगमेषया ।
 यत्र चैवात्मनात्मानं पश्यन्नात्मनि तुष्यति ॥२०॥
 सुखमात्यन्तिकं यत्तद्भुविमाद्यमतीन्द्रियम् ।
 येषां यत्र न चैवायं स्थितश्चलति तत्स्थनः ॥२१॥
 यं लब्ध्वा चापरं लाभं मन्यते नाधिकं मनः ।
 यस्मिन्निश्चये न दुर्गेन गुण्णाणि विद्यालभ्यते ॥२२॥
 तं विद्यां गमयोगविषेण योगममिहम् ।
 न निश्चयेन योगोऽयं योगोऽनिर्दिष्टश्चेतसा ॥२३॥
 संसर्गप्रभयान्धमार्गान्दुःखं मयानन्देन ।
 मनमोषेन्द्रियमार्गं विनियम्य मनस्यतः ॥२४॥

४५०. ४७०-
 ४७१.

४५१.

११.

४५१.

४५४.

२७७.

शनैः शनैरुपरमेद्बुद्ध्या धृतिगृहीतया ॥
 आत्मसंस्थ मनः कृत्वा न किञ्चिदपि चिन्तयेत् ॥२५॥
 यतो यतो निश्चरति मनश्चञ्चलमास्थिरम् ।
 ततस्ततो नियम्यैतदात्मन्येव वशं नयेत् ॥२६॥
 प्रशान्तमनसं ह्येनं योगिनं सुखमुत्तमम् ।
 उपैति शान्तरजसं ब्रह्मभूतमवलम्ब्य ॥२७॥
 युञ्जन्नेव सदात्मानं योगी विगतकल्मषः ।
 सुखेन ब्रह्मसंस्पर्शमत्यन्तं सुखमश्नुते ॥२८॥
 सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि ।
 ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्र समदर्शनः ॥२९॥
 यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति ।
 तस्याहं न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति ॥३०॥
 सर्वभूतस्थितं यो मां भजत्येकत्वमास्थितः ।
 सर्वथा वर्तमानोऽपि स योगी मयि वर्तते ॥३१॥
 आत्मौपम्येन सर्वत्र समं पश्यति योऽर्जुन ।
 सुखं वा यदि वा दुःखं स योगी परमो मतः ॥३२॥

अर्जुन उवाच

११२, (१७८)
 ४५४
 योऽयं योगस्त्वया प्रोक्तः साम्येन मधुसूदन ।
 एतस्याहं न पश्यामि चञ्चलत्वात्स्थितिं स्थिराम् ॥३३॥
 चञ्चलं हि मनः कृष्ण प्रमाथि बलवद्दृढम् ।
 तस्याहं निग्रहं मन्ये चायोरिव सुदुष्करम् ॥३४॥

श्रीभगवानुवाच

०१२, (१७८),
 ४३८, ४६५
 (१७८)
 असंशयं महाबाहो मनो दुर्निग्रहं चलम् ।
 अभ्यासेन तु कौन्तेय वैराग्येण च गृह्यते ॥३५॥
 असंयतात्मना योगो दुष्प्राप इति मे मतिः ।
 वदयात्मना तु यतता शक्योऽधाप्नुमुपायतः ॥३६॥

अर्जुन उवाच

१७७ ८०
 १७७ ८०.
 अयति श्रद्धयोपेतो योगाच्चलितमानसः ।
 अप्राप्य योगसमिद्धिं वा गतिं कृष्ण गच्छति ॥३७॥
 बहिर्ज्ञांभयविभ्रष्टश्छिन्नाभ्रमिव नश्यति ।

अप्रतिष्ठो महाबाहो विमूढो ब्रह्मणः पथि ॥३८॥

एतन्मे संशयं कृष्ण छेत्तुमर्हस्यशेषतः ।

त्वदन्यः संशयस्यास्य छेत्ता न ह्युपपद्यते ॥३९॥

१७७-८०.

श्रीभगवानुवाच

पार्थ नैवेह नामुत्र विनाशस्तस्य विद्यते ।

१३४-३५,

न हि कल्याणकृत्कश्चिद्गतिं तात गच्छति ॥४०॥

(१७८).

प्राप्य पुण्यकृतां लोकानुपित्वा शाश्वतीः समाः ।

शुचीनां श्रीमतां गेहे योगभ्रष्टोऽभिजायते ॥४१॥

अथवा योगिनामेव कुले भवति धीमताम् ।

एतद्धि दुर्लभतरं लोके जन्म यदीदृशम् ॥४२॥

तत्र तं बुद्धिसंयोगं लभते पौर्वदेहिकम् ।

यतते च ततो भूयः संसिद्धौ कुरुनन्दन ॥४३॥

४५३.

पूर्वाभ्यासेन तेनैव द्वियते ह्यवशोऽपि सः ।

जिज्ञासुरपि योगस्य शब्दब्रह्मातिवर्तते ॥४४॥

प्रयत्नाद्यतमानस्तु योगी संशुद्धकिल्बिषः ।

अनेकजन्मसंसिद्धस्ततो याति परां गतिम् ॥४५॥

(१७८), ३४३,

४३८.

तपस्विभ्योऽधिको योगी

ज्ञानिभ्योऽपि मतोऽधिकः ।

कर्मिभ्यश्चाधिको योगी

१०३, ४३८,

४५३, ४५८-

-५९

तस्माद्योगी भवार्जुन ॥४६॥

योगिनामपि सर्वेषां मद्भूतेनान्तरात्मना ।

श्रद्धावान्भजते यो मां स मे युक्ततमो मतः ॥४७॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्याया योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे आत्मसंयमयोगो नाम

पञ्चोऽध्यायः ॥ ६ ॥

सप्तमोऽध्यायः

श्रीभगवानुवाच

मय्यासक्तमनाः पार्थ योगं युञ्जन्मदाश्रयः ।

असंशयं समग्रं मां यथा ह्यास्यसि तच्छृणु ॥ १ ॥

३६२.

४३६

३९१, ३००,
३६०

ज्ञान तेऽहं सविज्ञानमिदं वक्ष्याम्यशेषतः ।
 यज्ज्ञात्वा नेह भूयोऽन्यज्ज्ञातव्यमयशिष्यते ॥ २ ॥
 मनुष्याणां सहस्रेषु कश्चिद्यतति सिद्धये ।
 यततामपि सिद्धानां कश्चिन्मा वेत्ति तत्परतः ॥ ३ ॥
 भूमिरापोऽनलो वायुः खमनो बुद्धिरेव च ।
 अहंकार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ॥ ४ ॥
 अपरेयमितस्त्वन्या प्रकृतिं विद्धि मे पराम् ।
 जीवभूता महाबाहो ययेदं धार्यते जगत् ॥ ५ ॥
 एतद्योनीनि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय ।
 अहं कृत्स्नस्य जगत् प्रभवः प्रलयस्तथा ॥ ६ ॥
 मत्त परतरं नान्यत्रिश्चिदस्ति धनजय ।
 मयि सर्वमिदं प्रोक्तं सूत्रे मणिगणा इव ॥ ७ ॥
 रसोऽहमप्सु कौन्तेय प्रभास्मि शशिसूर्ययो ।
 प्रणवः सर्वेऽदेषु शब्दश्चे पौरुषं नृपु ॥ ८ ॥
 पुण्यो गन्धः पृथिव्या च तेजश्चास्मि विभावसौ ।
 जीवनं सर्वभूतेषु तपश्चास्मि तपस्विषु ॥ ९ ॥
 बीजं मा सर्वभूतानां विद्धि पार्थ सनातनम् ।
 बुद्धिर्बुद्धिमतामास्मि तेजस्तेजस्विनामहम् ॥ १० ॥
 बलं बल्यता चाहं कामरागद्विर्वर्जितम् ।
 धर्माविरुद्धो भूतेषु कामाऽस्मि भरतर्षभ ॥ ११ ॥
 ये चैव सार्वभौका भावा राजसास्तामसाश्च ये ।
 मत्त एवेति तान्निद्धि न त्वहं तेषु ते मयि ॥ १२ ॥
 त्रिभिर्गुणमयैर्भावैरेभिः सर्वमिदं जगत् ।
 मोहितं नाभिजानाति मामेभ्यः परमव्ययम् ॥ १३ ॥
 देवी ह्येषा गुणमयी मम माया दुरत्यया ।
 मामेव ये प्रपद्यन्ते मायामेता तरन्ति ते ॥ १४ ॥
 न मां दुष्कृतिनो मूढा प्रपद्यन्ते नराधमाः ।
 माययापहृतज्ञाना आसुरभावमाश्रिता ॥ १५ ॥
 चतुर्विधा भजन्ते मां जना सुकृतिनोऽर्जुन ।
 आर्ता जिज्ञासुरार्थार्थी ज्ञानी च भरतर्षभ ॥ १६ ॥

(८९), २४८

तेषां ज्ञानी नित्ययुक्त एकभक्तिर्विशिष्यते ।

प्रियो हि ज्ञानिनोऽत्यर्थमहं स च मम प्रिय ॥१७॥

उदारा सर्व एवेते ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम् ।

३४३

आस्थित स हि युक्तात्मा मामेवानुत्तमा गतिम् ॥१८॥

बहूना जन्मनामन्ते ज्ञानवान्मा प्रपद्यते ।

३४३

वासुदेव सर्वमिति स महात्मा सुदुर्लभ ॥१९॥

कामैस्तैस्तैर्हृतज्ञाना प्रपद्यन्तेऽन्यदेवता ।

त त नियममास्थाय प्रवृत्त्या नियता स्वया ॥२०॥

यो यो या या तनु भक्त श्रद्धयार्चितुमिच्छति ।

तस्य तस्याचला श्रद्धा तामेव विदधाम्यहम् ॥२१॥

स तया श्रद्धया युक्तस्तस्या राधनमीहते ।

लभते च तत कामान्मयैव विदितान्हि तान् ॥२२॥

अन्तर्गुत फल तेषां तद्भयत्यल्पमेव सात् ।

देवान्देवयजो यान्ति भद्रका यान्ति मामपि ॥२३॥

अव्यक्त व्यक्तिमापन्न मन्यन्ते मामधुद्वय ।

पर भावमजानन्तो ममाव्ययमनुत्तमम् ॥२४॥

नाहं प्रकाश सर्वस्य योगमायासमावृत ।

मूढोऽयं नाभिजानाति लोको मामजमव्ययम् ॥२५॥

षेदाहं समतीतानि वर्तमानानि चार्जुन ।

भविष्याणि च भूतानि मा तु वेद न कश्चन ॥२६॥

इच्छाद्वेषसमुत्थेन द्वन्द्वमोहेन भारत ।

सर्वभूतानि समोहं मर्ते यान्ति परतप ॥२७॥

येषां त्यक्तगत पाप जनानां पुण्यकर्मणाम् ।

ते द्वन्द्वमोहनिर्मुक्ता भजन्ते मा दृढप्रता ॥२८॥

जरामरणमोक्षाय मामाश्रित्य यतन्ति ये ।

ते मम तदिदं कृत्स्नमभ्यात्म कर्म चाखिलम् ॥२९॥

साधिभूताधिदेव मा साधियस्त च ये विदुः ।

प्रयाणसालेऽपि च मा ते विदुर्युक्तचतम ॥३०॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासु निरुक्तं ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रं
श्रीकृष्णार्जुनसंवादे श्रौतविद्यायां योगो नाम

अष्टमोऽध्यायः

अर्जुन उवाच

किं तद्ब्रह्म किमध्यात्मं किं कर्म पुरुषोत्तम ।
 अधिभूतं च किं प्रोक्तमधिदैवं किमुच्यते ॥ १ ॥
 अधियज्ञः कथं कोऽत्र देहेऽस्मिन्मधुसूदन ।
 प्रयाणकाले च कथं होयोऽसि नियतात्मभिः ॥ २ ॥

श्रीभगवानुवाच

अक्षरं ब्रह्म परमं स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते ।
 भूतभावोद्भवकरो विसर्गः कर्मसंज्ञितः ॥ ३ ॥
 अधिभूतं क्षरो भावः पुरुषश्चाधिदैवतम् ।
 अधियज्ञोऽहमेवात्र देहे देहभृतां वर ॥ ४ ॥
 अन्तर्काले च मामेव स्मरन्मुक्त्वा कलेवरम् ।
 यः प्रयाति स मद्भावं याति नास्त्यत्र संशयः ॥ ५ ॥
 यं य वापि स्मरन्भावं त्यजत्यन्ते कलेवरम् ।
 तं तमेवैति कौन्तेय सदा तद्भावभावितः ॥ ६ ॥
 तस्मात्सर्वेषु कालेषु मामनुस्मर युध्य च ।
 मय्यर्पितमनोबुद्धिर्मामेवैष्यत्यसंशयम् ॥ ७ ॥
 अभ्यासयोगयुक्तेन चेतसा नान्यगामिना ।
 परमं पुरुषं दिव्यं याति पार्थानुचिन्तयन् ॥ ८ ॥
 कविं पुराणमनुशासितार-

भणोरणीयांसमनुस्मरेद्यः ।

सर्वस्य धातारमचिन्त्यरूप
 मादित्यवर्णं तमसः परस्तात् ॥ ९ ॥

प्रयाणकाले मनसाचलेन
 भक्त्या युक्तो योगबलेन चैव ।

भ्रुवोर्मध्ये प्राणमावेश्य सम्यक्
 स तं परं पुरुषमुपैति दिव्यम् ॥ १० ॥

यदक्षरं वेदविदो वदन्ति
 विशन्ति यद्यतयो वीतरागाः ।

यादिच्छन्तो ब्रह्मचर्यं चरन्ति
 तच्चे पदं संग्रहेण प्रवक्ष्ये ॥ ११ ॥

४६९.

४६७

४६७.

४६९.

७८.

सर्वद्वाराणि संयम्य मनो हृदि निरुध्य च ।

४६९.

मूर्ध्न्याधायात्मनः प्राणमास्थितो योगधारणाम् ॥१२॥

ओमित्येकाक्षरं ब्रह्म व्याहरन्मामनुस्मरन् ।

४६९.

यः प्रयाति त्यजन्देहं स याति परमां गतिम् ॥१३॥

अनन्यचेताः सततं यो मां स्मरति नित्यशः ।

तस्याहं सुलभः पार्थ नित्ययुक्तस्य योगिनः ॥१४॥

मामुपेत्य पुनर्जन्म दुःखालयमशाश्वतम् ।

(१५).

नाप्नुवन्ति महात्मानः संसिद्धिं परमां गताः ॥१५॥

आब्रह्मभुवनाहोकाः पुनरावर्तिनोऽर्जुन ।

(१५), १३५,

मामुपेत्य तु कौन्तेय पुनर्जन्म न विद्यते ॥१६॥

(२४७).

सहस्रयुगपर्यन्तमहर्षद्ब्रह्मणो विदुः

रात्रिं युगसहस्रान्तां तेऽहोरात्रविदो जनाः ॥१७॥

अव्यक्ताद्व्यक्तयः सर्वाः प्रभवन्त्यहरागमे ।

रात्र्यागमे प्रलीयन्ते तत्रैवाव्यक्तसंज्ञकं ॥१८॥

भूतप्रायः स एवायं भूत्वा भूत्वा प्रलीयते ।

रात्र्यागमेऽवशः पार्थ प्रभवत्यहरागमे ॥१९॥

परस्तस्मान्माभावोऽन्योऽव्यक्तोऽव्यक्तात्सनातनः

यः स सर्वेषु भूतेषु नश्यत्सु न विनश्यति ॥२०॥

अव्यक्तोऽक्षर इत्युक्तस्तमाहुः परमां गतिम् ।

यं प्राप्य न निवर्तन्ते तद्धाम परमं मम ॥२१॥

पुरुषः स परः पार्थ भक्त्या लभ्यस्त्वनन्यया ।

यस्यान्तःस्थानि भूतानि येन सर्वमिदं ततम् ॥२२॥

यत्र काले त्वनावृत्तिमावृत्तिं चैव योगिनः ।

प्रयाता यान्ति तं कालं वक्ष्यामि भरतर्षभ ॥२३॥

अग्निज्योतिरहः शुक्लः पण्मासा उत्तरायणम् ।

तत्र प्रयाता गच्छन्ति ब्रह्म ब्रह्मविदो जनाः ॥२४॥

धूमो रात्रिस्तथा कृष्णः पण्मासा दक्षिणायनम् ।

तत्र चान्द्रमसं ज्योतिर्योगी प्राप्य निवर्तते ॥२५॥

शुक्लकृष्णे गती ह्येते जगतः शाश्वते मते ।

एकया यात्यनावृत्तिमन्ययावर्तते पुनः ॥२६॥

नैते सृती पार्थ ज्ञानन्योगी मुह्यति कश्चन ।
तत्मात्सर्वेषु कालेषु योगयुक्तो भवार्जुन ॥२७॥
वेदेषु यज्ञेषु तप सु चैव

४४८

दानेषु यत्पुण्यफलं प्रदिष्टम् ।

अत्येति तत्सर्वमिदं विदित्वा

योगी परं स्थानमुपैति चाद्यम् ॥२८॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवाद अधरब्रह्मयोगो नाम

अष्टमाऽध्यायः ॥ ८ ॥

नवमोऽध्यायः

श्रीभगवानुवाच

४३६

इदं तु ते गुह्यतमं प्रवक्ष्याम्यनसूयवे ।

ज्ञानविज्ञानसहितं यज्ज्ञात्वा मोक्षयसेऽशुभात् ॥ १ ॥

४३६

राजविद्या राजगुह्यं पवित्रमिदमुत्तमम् ।

प्रत्यक्षावगमं धर्म्यं सुसुखं कर्तुमव्ययम् ॥ २ ॥

अश्रद्धानां पुरुषा धर्मस्यास्य परतप ।

अप्राप्य मां निवर्तन्ते मृत्युसंसारवर्त्मनि ॥ ३ ॥

मया ततमिदं सर्वं जगदव्यक्तमूर्तिना ।

मत्स्थानि सर्वभूतानि न चाहं तेष्ववस्थितः ॥ ४ ॥

न च मत्स्थानि भूतानि पश्य मे योगमैश्वरम् ।

भूतभृजं च भूतस्थो ममात्मा भूतभावनः ॥ ५ ॥

यथाकाशस्थितो नित्यं वायुः सर्वत्रगो महान् ।

तथा सर्वाणि भूतानि मत्स्थानीत्युपधारय ॥ ६ ॥

सर्वभूतानि कौन्तेय प्रकृतिं यान्ति मामिकाम् ।

कल्पश्रेये पुनस्तानि कल्पादौ विस्तृजाम्यहम् ॥ ७ ॥

प्रकृतिं श्यामवष्टभ्य विस्तृजामि पुनः पुनः ।

भूतप्राममिमं कृत्स्नमवशं प्रकृतेर्वशात् ॥ ८ ॥

न च मां तानि कर्माणि निबध्नन्ति धनजय ।

उदासीनः प्रासीनमसक्तं तेषु कर्मसु ॥ ९ ॥

मयाध्यक्षेण प्रकृतिः सूयते सचराचरम् ।
 हेतुनानेन कौन्तेय जगद्विपरिवर्तते ॥१०॥
 अवजानन्ति मां मूढा मानुषीं तनुमाश्रितम् ।
 परं भावमजानन्तो मम भूतमहेश्वरम् ॥११॥
 मोघाशा मोघकर्माणो मोघज्ञाना विचेतसः ।
 राक्षसीमासुरीं चैव प्रकृतिं मोहिनीं श्रिताः ॥१२॥
 महात्मानस्तु मां पार्थ दैवीं प्रकृतिमाश्रिताः ।
 भजन्त्यनन्यमनसो ज्ञात्वा भूतादिसव्ययम् ॥१३॥
 सततं कीर्तयन्तो मां यतन्तश्च दृढव्रताः ।
 नमस्यन्तश्च मां भक्त्या नित्ययुक्ता उपासते ॥१४॥
 ज्ञानयज्ञेन चाप्यन्ये यजन्तो मामुपासते ।
 एकत्वेन पृथक्त्वेन बहुधा विश्वतोमुद्यमम् ॥१५॥
 अहं कर्तुरहं यज्ञः स्वधाहमहमौपधम ।
 मन्त्रोऽहमहमेवाज्यमहमग्निरहं हुतम् ॥१६॥
 पिताहमस्य जगतो माता धाता पितामहः ।
 वेद्यं पवित्रमोङ्कार ऋक्साम यजुरेव च ॥१७॥
 गतिर्मर्ता प्रभुः साक्षी निवासः शरणं सुहृत् ।
 प्रभवः प्रलयः स्थानं निधानं धीमव्ययम् ॥१८॥
 तपाम्यहमहं वर्षं निगृह्णाम्युत्सृजामि च ।
 अमृतं चैव मृत्युश्च सदसच्चाहमर्जुन ॥१९॥
 त्रैविद्या मां सोमपाः पूतपापाः

यद्वैरिषु स्वर्गतिं प्रार्थयन्ते ।

(१५).

ते पुण्यमासाद्य सुरेन्द्रलोक-

मश्नन्ति दिव्यान्निवि देवभोगान् ॥२०॥

ते तं मुक्त्या स्वर्गलोकं विशाल

क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोकं विशन्ति ।

१०, (१५),

एवं त्रयीधर्ममनुप्रपन्ना

१३५.

गतागतं कामकामा लभन्ते ॥२१॥

अनन्याश्चिन्तयन्तो मां ये जनाः पर्युपासते ।

तेषां नित्याभियुक्तानां योगक्षेमं वहाम्यहम् ॥२२॥

येऽप्यन्यदेवता भक्ता यजन्ते श्रद्धयान्विताः ।

तेऽपि मामेव कौन्तेय यजन्त्यविधिपूर्वकम् ॥२३॥

अहं हि सर्वयज्ञानां भोक्ता च प्रभुरेव च ।

न तु मामभिजानन्ति तत्त्वेनातश्च्यवन्ति ते ॥२४॥

यान्ति देवव्रता देवान्पितृन्यान्ति पितृव्रताः ।

भूतानि यान्ति भूतेभ्यः यान्ति मद्याजिनोऽपि माम् २५

पत्रं पुष्पं फलं तोयं यो मे भक्त्या प्रयच्छति ।

तदहं भक्त्युपहृतमदनामि प्रयतात्मनः ॥२६॥

३४८.

यत्करोषि यदश्नासि यज्जुहोषि ददासि यत् ।

यत्तपस्यसि कौन्तेय तत्कुरुष्व मदर्पणम् ॥२७॥

(१०), ४४९,

शुभाशुभफलैरेवं मोक्षयसे कर्मबन्धनैः ।

४७२, ४८१

संन्यासयोगयुक्तात्मा विमुक्तो मामुपैष्यसि ॥२८॥

समोऽहं सर्वभूतेषु न मे द्वेष्योऽस्ति न प्रियः ।

ये भजन्ति तु मां भक्त्या मयि ते तेषु चाप्यहम् ॥२९॥

५५.

अपि चेत्सुदुराचारो भजते मामनन्यभाक् ।

साधुरेव स मन्तव्यः सन्यग्व्यवसितो हि सः ॥३०॥

३४३.

क्षिप्रं भवति धर्मात्मा शश्वच्छान्तिं निगच्छति ।

कौन्तेय प्रतिजानीहि न मे भक्तः प्रणश्यति ॥३१॥

मां हि पार्थ व्यपाश्रित्य येऽपि स्युः पापयोनयः ।

स्त्रियो वैश्वास्तथा शूद्रास्तेऽपि यान्ति परां गतिम् ॥३२॥

किं पुनर्ब्राह्मणाः पुण्या भक्ता राजर्षयस्तथा ।

अनित्यमसुखं लोकमिमं प्राप्य भजस्व माम् ॥३३॥

४५५.

मन्मना भव भद्रकृत् मद्याजी मां नमस्कुरु ।

मामेवैष्यसि युक्त्यैवमात्मानं मत्परायणः ॥३४॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे राजविद्याराजगुह्ययोगो नाम

नवमोऽध्यायः ॥ ९ ॥

दशमोऽध्यायः

श्रीभगवानुवाच

भूय एव महाबाहो शृणु मे परमं वचः ।
यत्तेऽहं प्रीयमाणाय वक्ष्यामि हितकाम्यया ॥ १ ॥
न मे विदुः सुराणां प्रभवं न महर्षयः ।
अहमादिर्हि देवानां महर्षीणां च सर्वशः ॥ २ ॥
यो मामजमनादि च वेत्ति लोकमहेश्वरम् ।
असंमूढः स मर्त्येषु सर्वपापैः प्रमुच्यते ॥ ३ ॥
बुद्धिज्ञानमसंमोहः क्षमा सत्यं दमः शमः ।
सुखं दुःखं भयोऽभावो भयं चामयमेव च ॥ ४ ॥
अहिंसा समता तुष्टिस्तपो दानं यज्ञोऽयशः ।
भवन्ति भावा भूतानां मत्त एव पृथग्विधाः ॥ ५ ॥
महर्षयः सप्त पूर्वे चत्वारो मनवस्तथा ।
मद्भावा मानसा जाता येषां लोक इमाः प्रजाः ॥ ६ ॥
एतां विभूतिं योगं च मम यो वेत्ति तत्त्वतः ।
सोऽविकम्पेन योगेन युज्यते नात्र संशयः ॥ ७ ॥
अहं सर्वस्य प्रभवो मत्तः सर्वं प्रवर्तते ।
इति मत्वा भजन्ते मां बुधा भावसमन्विताः ॥ ८ ॥
मथित्वा मद्रतप्राणा बोधयन्तः परस्परम् ।
कथयन्तश्च मां नित्यं तुष्यन्ति च रमन्ति च ॥ ९ ॥
तेषां सततयुक्तानां भजतां प्रीतिपूर्वकम् ।
ददामि बुद्धियोगं त येन मामुपयान्ति ते ॥ १० ॥
तेषामेवानुकम्पार्यमहमज्ञानजं तमः ।
नाशयाम्यात्मभावस्थो ज्ञानदीपेन मास्वता ॥ ११ ॥

अत्रुन उवाच

परं ब्रह्म परं धाम पवित्रं परमं भवान् ।
पुरुषं शाश्वतं दिव्यमादिदेवमजं विभुम् ॥ १२ ॥
आहुस्त्वामृषयः सर्वे देवर्षिर्नारदस्तथा ।
असितो देवलो व्यासः स्वयं चैव ब्रवीषि मे ॥ १३ ॥

३४७, ४५३-

५४.

सर्वमेतद्वत् मन्ये यन्मा वदसि केशव ।
 न हि ते भगवन्व्यक्ति विदुर्देवा न दानया ॥१४॥
 स्वयमेवात्मनात्मान वेत्थ त्व पुरुषोत्तम ।
 भूतभावन भूतेश देवदेव जगत्पते ॥१५॥
 वक्तुमर्हस्यग्रेषेण दिव्या ह्यात्मविभूतय ।
 याभिर्विभूतिभिर्लोकानिमास्त्य व्याप्य तिष्ठसि ॥१६॥
 कथं विद्यामह योगित्वा सदा परिचिन्तयन् ।
 त्रेषु केषु च भावेषु चिन्त्योऽसि भगवन्मया ॥१७॥
 विस्तरेणात्मनो योग विभूति च जनार्दन ।
 भूय कथय हृत्तिर्हि शृण्वतो नास्ति मेऽमृतम् ॥१८॥

श्रीभगवानुवाच

हन्त ते कथयिष्यामि दिव्या ह्यात्मविभूतय ।
 प्राधान्यत कुरुश्रेष्ठ नास्त्यन्तो विस्तरस्य मे ॥१९॥
 अहमात्मा गुह्यवेश सर्वभूताशयस्थित ।
 अहमादिश्च मध्य च भूतानागन्त एव च ॥२०॥
 आदित्यानामह विष्णुर्ज्योतिषा रविरशुमान् ।
 मरीचिर्मरुतामस्मि नक्षत्राणामह शशी ॥२१॥
 वेदानां सामवेदोऽस्मि देवानामस्मि वासव ।
 इन्द्रियाणां मनश्चास्मि भूतानामस्मि चेतना ॥२२॥
 रुद्राणां शक्रश्चास्मि वित्तेशो यक्षश्चसाम् ।
 वसूनां पावकश्चास्मि मेरु शिखरिणामहम् ॥२३॥
 पुरोधसा च मुरय मा विद्धि पार्थ बृहस्पतिम् ।
 सेनानीनामह रघु-न्द सरसामस्मि सागर ॥२४॥
 महर्षीणां भृगुरह गिरामुस्येकमक्षरम् ।
 यज्ञानां जपयज्ञाऽस्मि स्थावरणां हिमालय ॥२५॥
 अश्वत्थ सर्ववृक्षाणां देवर्षीणां च नारद ।
 गन्धर्वाणां पित्रथ सिद्धानां कपिलो मुनि ॥२६॥
 दधे श्रवसमुन्वाना विद्धि माममृतोद्भवम् ।
 पेरवत गजेन्द्राणां नराणां च नराधिपम् ॥२७॥

आयुधानामहं वर्जं धेनूनामस्मि कामधुक् ।
 प्रजनश्चास्मि कन्दर्पः सर्पाणामस्मि वासुकिः ॥२८॥
 अनन्तश्चास्मि नागानां वरुणो यादसामहम् ।
 पितॄणामर्यमा चास्मि यमः संयमतामहम् ॥२९॥
 प्रह्लादश्चास्मि दैत्यानां कालः कलयतामहम् ।
 मृगाणां च मृगेन्द्रोऽहं वेनतेयश्च पक्षिणाम् ॥३०॥
 पवनः पवतास्मि रामः शस्त्रमृतामहम् ।
 क्षपाणां भकरश्चास्मि स्रोतसामस्मि जाह्नवी ॥३१॥
 सर्गाणामादिरन्तश्च मध्यं चैवाहमर्जुन ।
 अध्यात्मविद्या विद्यानां वादः प्रवदतामहम् ॥३२॥
 अक्षराणामकारोऽस्मि द्वन्द्वः सामासिकस्य च ।
 अहमेवाक्षयः कालो धाताहं विश्वतोमुखः ॥३३॥
 मृत्युः सर्वहरश्चाहमुद्भयश्च भविष्यताम् ।
 कीर्तिः श्रीर्वाक्च नारीणां स्मृतिर्मैधा घृतिः क्षमा ॥३४॥
 धृष्टसाम तथा साम्नां गायत्री छन्दसामहम् ।
 मासानां मार्गशीर्षोऽहमृतूनां कुसुमाकरः ॥३५॥
 घृतं छलयतामस्मि तेजस्तेजस्विनामहम् ।
 ज्योऽस्मि व्ययसायोऽस्मि सत्त्वं सत्त्ववतामहम् ॥३६॥
 घृष्णीनां वासुदेवोऽस्मि पाण्डवानां धनंजयः ।
 मुनीनामप्यहं व्यासः कवीनामुशना कविः ॥३७॥
 दण्डो दमयतामस्मि नातिरास्मि जिगीषताम् ।
 मौनं चवास्मि गुह्यानां शानं शानवतामहम् ॥३८॥
 यथापि सर्वभूतानां यीजं तदहमर्जुन ।
 न तदस्ति विना यत्तयान्मया भूतं चराचरम् ॥३९॥
 नान्तोऽस्ति मम दिव्यानां विमूर्तीनां परंतप ।
 एष तूरेशतः प्रोक्तो विभूतेर्विस्तरो मया ॥४०॥
 यथादिभूतिमत्सत्त्वं श्रीमदूर्जितमेव या ।
 तत्तद्देवायगच्छ त्वं मम तेजोऽशंसम्भयम् ॥४१॥

अथवा बहुनेतेन किं ज्ञातेन तवार्जुन ।
 विष्टभ्याहमिदं कृत्स्नमेकाशेन स्थितो जगत् ॥४२॥
 इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे
 श्रीकृष्णार्जुनसंवादे विभूतियोगो नाम
 दशमाऽध्यायः ॥ १० ॥

एकादशोऽध्यायः

अर्जुन उवाच

६८, १५४, मदनुग्रहाय परमं गुह्यमध्यात्मसंज्ञितम् ।
 यत्त्वयोक्तं पचस्तेन मोहोऽयं विगतो मम ॥ १ ॥
 भवाप्ययौ हि भूतानां श्रुतौ विस्तरशो मया ।
 त्वत्तं कमलपत्राक्ष माहात्म्यमपि चाव्ययम् ॥ २ ॥
 एवमेतद्यथायं त्वमात्मानं परमेश्वर ।
 द्रष्टुमिच्छामि ते रूपमेश्वरं पुरुषोत्तम ॥ ३ ॥
 मन्यसे यदि तच्छक्यं मया द्रष्टुमिति प्रभो ।
 योगेश्वर ततो मे त्वं दर्शयारमानमव्ययम् ॥ ४ ॥

श्रीभगवानुवाच

पश्य मे पार्थ रूपाणि शतशोऽथ सहस्रशः ।
 नानाविधानि दिव्यानि नानावर्णाकृतानि च ॥ ५ ॥
 पद्याभित्यान्वसूनुद्गानधिनौ मरुतस्तथा ।
 महून्यदृष्टपूर्वाणि पद्याश्चर्याणि भारत ॥ ६ ॥
 इहैवस्य जगत्कृत्स्नं पद्याद्यं सचराचरम् ।
 मम देहे गुहावेशं यद्यान्यद्द्रष्टुमिच्छसि ॥ ७ ॥
 न तु मां शक्यसे द्रष्टुमनेनैव स्वचक्षुषा ।
 दिव्यं दत्तामि ते चक्षुः पश्य मे योगमेश्वरम् ॥ ८ ॥

सत्रय उवाच

एवमुक्त्वा ततो राजन्महायोगेश्वरो हरिः ।
 दर्शयामास पार्थाय परमं रूपमेश्वरम् ॥ ९ ॥
 अनेक्यवप्रनयनमनेकाद्भुतदर्शनम् ।

अनेकदिव्यामरणं दिव्यानेमोद्यतायुधम् ॥१०॥

दिव्यमाल्याम्बरधरं दिव्यगन्धानुलेपनम् ।

सर्वाश्चर्यमयं देवमनन्तं विश्वतोमुखम् ॥११॥

दिवि सूर्यसहस्रस्य भवेद्युगपदुत्थिता ।

यदि भाः सद्यशी सा स्याद्भासस्तस्य महात्मनः ॥१२॥

तत्रैकस्थं जगत्कृत्स्नं प्रविभक्तमनेकधा ।

अपश्यद्देवदेवस्य शरीरे पाण्डवस्तदा ॥१३॥

ततः स विस्मयाविष्टो हृष्टरोमा घनंजयः ।

प्रणम्य शिरसा देवं कृताब्जलिङ्गमापत ॥१४॥

अर्जुन उवाच

पश्यामि देवांस्तव देव देहे

सर्वास्तथा भूतविशेषसङ्गान् ।

ब्रह्माणमीशं कमलासनस्थ-

मूर्यींश्च सर्वानुरगांश्च दिव्यान् ॥१५॥

अनेकबाहूदरवक्त्रनेत्रं

पश्यामि त्वां सर्वतोऽनन्तरूपम् ।

नान्तं न मध्यं न पुनस्तर्वाद्वि

पश्यामि विश्वेश्वर विश्वरूप ॥१६॥

किरीटिनं गीदिनं चक्रिणं च

तेजोराशिं सर्वतो दीप्तिमन्तम् ।

पश्यामि त्वां दुर्निरीक्ष्यं समन्ता-

दीप्तानलार्कद्युतिसंश्रमेयम् ॥१७॥

त्वमक्षरं परमं वेदितव्यं

त्वमस्य विश्वस्य परं निधानम् ।

त्वमव्ययः शाश्वतधर्मगोप्ता

सनातनस्त्वं पुरुषो मतो मे ॥१८॥

अनादिमध्यान्तमनन्तधीर्य-

मनन्तबाहुं शशिसूर्यनेत्रम् ।

पश्यामि त्वां दीप्तिहुताशवक्त्रं

स्यतेजसा विश्वमिदं तपन्तम् ॥१९॥

द्यावापृथिव्योरिदमन्तरं हि
 व्याप्तं त्वयैकेन दिशश्च सर्वाः ।
 दृष्ट्वाद्भुतं रूपमुग्रं तवेदं
 लोकत्रयं प्रव्यथितं महात्मन् ॥२०॥
 अमी हि त्वां सुरसङ्घा विशन्ति
 केचिद्भीताः प्राञ्जलयो गृणन्ति ।
 स्वस्तीत्युक्त्वा महर्षिसिद्धसङ्घाः
 स्तुवन्ति त्वां स्तुतिभिः पुष्कलाभिः ॥२१॥
 रुद्रादित्या वसवो ये च साध्या
 विन्धेऽश्विनौ मरुतश्चोष्मपाश्च ।
 गन्धर्वयक्षासुरसिद्धसङ्घा
 कीक्षन्ते त्वां विस्मिताश्चैव सर्वे ॥२२॥
 रूपं महत्ते बहुवक्त्रनेत्रं
 महाबाहो बहुबाहुरूपादम् ।
 बहुदरं बहुदंष्ट्राकरालं
 दृष्ट्वा लोकाः प्रव्यथितास्तथाहम् ॥२३॥
 नभःस्पृशं दीप्तमनेकवर्णं
 व्यात्ताननं दीप्तिविशालनेत्रम् ।
 दृष्ट्वा हि त्वां प्रव्यथितान्तरात्मा
 धृतिं न विन्दामि शमं च विष्णो ॥२४॥
 दंष्ट्राकरालानि च ते मुखाणि
 दृष्ट्वैव कालानलसन्निभानि ।
 दिशो न जाने न लभे च शमं
 प्रसीद देवेश जगन्निवास ॥२५॥
 अमी च त्वां घृतपण्ड्रस्य पुत्राः
 सर्वे सहैवावनिपालसङ्घैः ।
 भीष्मो द्रोणः सूतपुत्रस्तथासौ
 सहामदीयैरपि योधमुख्यैः ॥२६॥
 यवत्रापि ते त्वरमाणा विशन्ति
 दंष्ट्राकरालानि भयानकानि ।

केचिद्विलम्बा दशनान्तरेषु
संदृश्यन्ते चूर्णितैरुत्तमाङ्गैः ॥२७॥

यथा नदीनां बहवोऽम्बुवेगाः
समुद्रमेवाभिमुखा द्रवन्ति ।

तथा तवार्मा नरलोकवीरा
विशन्ति वक्त्राण्यभिविज्वलन्ति ॥२८॥

यथा प्रदीप्तं ज्वलनं पतङ्गा
विशन्ति नाशाय समृद्धवेगाः ।

तथैव नाशाय विशन्ति लोका-
स्तवापि वक्त्राणि समृद्धवेगाः ॥२९॥

लेलिह्यसे प्रसमानः समन्ता-
लोकान्समभ्रान्यदनैर्ज्वलद्भिः ।

तेजोभिरापूर्य जगरसमग्रं
भासस्तवोप्राः प्रतपन्ति बिष्णो ॥३०॥

आख्याहि मे को भवानुग्ररूपो
नमोऽस्तु ते देववर प्रसीद ।

विशालुमिच्छामि भवन्तमाद्यं
न हि प्रजानामि तव प्रशुक्तिम् ॥३१॥

श्रीभगवानुवाच

कालोऽस्मि लोकक्षयकृत्प्रवृद्धो
लोकान्समाहर्तुमिह प्रवृत्तः ।

१२४-१२५,

ऋतेऽपि त्वा न भविष्यान्ति सर्वे
येऽवस्थिताः प्रत्यनीकेषु योधाः ॥३२॥

१३२, ४२३.

तस्मात्त्वमुत्तिष्ठ यशो लभस्व
जित्वा शत्रून् मुहूर्त्वं राज्यं समृद्धम् ।

१२४-२५, १३९,

मयैवैते निहताः पूर्वमेव
निमित्तमात्रं भय सव्यसाचिन् ॥३३॥

२०५, ३१२,

४२३.

द्रोणं च भीष्मं च जयद्रथं च
कर्णं तथान्यानपि योधवीरान् ।

१३५, २०६.

मया हतांस्त्वं जहि मा व्यथिष्ठा
 युध्यस्व जेतासि रणे सपन्नान् ॥३४॥
 संजय उवाच
 एतच्छ्रुत्वा यचनं केशवस्य
 कृताब्जलिर्वेपमानः किरीटी ।
 नमस्कृत्वा भूय एवाह कृष्णं
 सगद्गदं भीतभीतः प्रणम्य ॥३५॥
 अर्जुन उवाच
 स्थाने हृषीकेश तव प्रकीर्त्या
 जगत्प्रहृष्यत्यनुरज्यते च ।
 रक्षांसि भीतानि दिशो द्रवन्ति
 सर्वे नमस्यन्ति च सिद्धसङ्घाः ॥३६॥
 कस्माच्च ते न नमोऽस्महात्मन्
 गरीयसे ब्रह्मणोऽप्यादिकर्त्रे ।
 अनन्त देवेश जगन्निवास
 त्वमक्षरं सदसत्तत्परं यत् ॥३७॥
 त्वमादिदेवः पुरुषः पुराण-
 त्वमस्य विश्वस्य परं निधानम् ।
 वेत्तासि वेद्यं च परं च धाम
 त्वया ततं विश्वमनन्तरूप ॥३८॥
 वायुर्यमोऽग्निर्यरुणः शशङ्कः
 प्रजापतिस्त्वं प्रपितामहश्च ।
 नमो नमस्तेऽस्तु सहस्रकृत्यः
 पुनश्च भूयोऽपि नमो नमस्ते ॥३९॥
 नमः पुरस्तादथ पृष्ठतस्ते
 नमोऽस्तु ते सर्वत एव सर्व ।
 अनन्तरीर्यामितविश्रमस्त्वं
 सर्वं समाप्नोषि ततोऽसि सर्वः ॥४०॥
 सखेति मत्वा प्रसमं यदुक्तं
 हे कृष्ण हे यादव हे सखेति ।

अजानता महिमानं तवेदं
मया प्रमादात्प्रणयेन वापि ॥४१॥

यश्चावहासार्थमसत्कृतोऽसि
विहारशय्यासनभोजनेषु ।
एकोऽथवाप्यच्युत तत्समक्षं
तत्क्षामये त्वामहमप्रमेयम् ॥४२॥

पितासि लोकस्य चराचरस्य
त्वमस्य पूज्यश्च गुरुर्गरीयान् ।
न त्वत्समोऽस्त्यभ्यधिकः कुतोऽन्यो
लोकत्रयेऽप्यप्रतिमप्रभाव ॥४३॥

तस्मात्प्रणम्य प्रणिधाय कायं
प्रसादये त्वामहमीशमीढ्यम् ।
पितेव पुत्रस्य सखेव सख्युः
प्रियः प्रियायार्हसि देव सौदुम् ॥४४॥

अदृष्टपूर्वं हृषितोऽस्मि दृष्ट्वा
भयेन च प्रव्यथितं मनो मे ।
तदेव मे दर्शय देव रूपं
प्रसीद देवेश जगन्निवास ॥४५॥

किरीटिनं गदिनं चक्रहस्त-
'मिच्छामि त्वां द्रष्टुमहं तथैव ।
तेनैव रूपेण चतुर्भुजेन
सहस्रबाहो भव विश्वमूर्ते ॥४६॥

श्रीभगवानुवाच
मया प्रसन्नेन तत्पार्श्वेनेदं
रूपं परं दर्शितमात्मयोगात् ।
तेजोमयं विश्वमनन्तमाद्यं
यन्मे त्वदन्येन न दृष्टपूर्वम् ॥४७॥
न वेदयक्षाध्ययनेन दानेन
च क्रियाभिर्न तपोभिर्ययैः ।

एवरूप शक्य अह नृलोके
द्रष्टु त्वदन्येन कुरुप्रवीर ॥४८॥

मा ते व्यथा मा च विमूढभावो
दृष्ट्वा रूप घोरमीदृङ्ममेदम् ।

व्यपेतभी प्रीतमना पुनस्त्व
तदेव मे रूपमिदं प्रपश्य ॥४९॥

सत्रय उवाच

इत्यर्जुन घासुदेवस्तथोत्त्वा
स्वक रूप दर्शयामास भूय ।

आश्वासयामास च भीतमेन
भूत्वा पुन सौम्यवपुर्महात्मा ॥५०॥

अर्जुन उवाच

दृष्ट्वेह मानुष रूप तव सौम्य जनार्दन ।

इदानीमस्मि सवृत्त सचेता प्रकृतिं गत ॥५१॥

श्रीभगवानुवाच

मुदुर्दर्शमिदं रूपं दृष्ट्वानसि यन्मम ।

देवा अप्यस्य रूपस्य नित्य दर्शनकाङ्क्षिण ॥५२॥

नाहं वदैनं तपसा न दानेन न चेज्यया ।

शक्य एवविधो द्रष्टुं दृष्ट्वानसि मा यथा ॥५३॥

भक्त्या त्यजन्यया शक्य अहमेवविधोऽर्जुन ।

ज्ञातुं द्रष्टुं च तत्त्वेन प्रवेष्टुं च परतप ॥५४॥

मत्कर्मकृन्मत्परमो मद्भक्त सङ्गवर्जित ।

निर्वैर सर्वभूतेषु यः स मामेति पाण्डव ॥५५॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवाद विश्वरूपदर्शनयोगो नाम

एकादशाध्यायः ॥ ११ ॥

द्वादशोऽध्यायः

अर्जुन उवाच

एव सततयुद्धा ये भक्तास्त्वा पर्युपासते ।

ये चाप्यक्षरमव्ययं तेषां के योगविद्भिरमा ॥ १ ॥

श्रीभगवानुवाच

मय्यावेदय मनो ये मां नित्ययुक्ता उपासते ।	
श्रद्धया परयोपेतास्ते मे युक्ततमा मताः ॥ २ ॥	
ये त्वक्षरमनिर्देश्यमव्यक्तं पर्युपासते ।	
सर्वत्रगमचिन्त्यं च कूटस्थमचलं ध्रुवम् ॥ ३ ॥	
संनियम्येन्द्रियग्रामं सर्वत्र समबुद्धयः ।	३२६, ३४३,
ते प्राप्नुवन्ति मामेव सर्वभूतहिते रताः ॥ ४ ॥	३४६, ३६२,
	४१८.
क्लेशोऽधिकतरस्तेषामव्यक्तासक्तचेतसाम् ।	३६२, ४६४-
अव्यक्ता हि गतिर्दुःखं देहवद्भिरवाप्यते ॥ ५ ॥	६५.
ये तु सर्वाणि कर्माणि मयि संन्यस्य मत्पराः ।	३४७, ४६५.
अनन्येनैव योगेन मां ध्यायन्त उपासते ॥ ६ ॥	
तेषामहं समुद्धर्ता मृत्युसंसारसागरात् ।	२९८, ३४३,
भवामि नचिरात्पार्थ मय्यावेशितचेतसाम् ॥ ७ ॥	३६२, ४६५.
मय्येव मन आधत्स्व मयि बुद्धिं निवेशय ।	४६३.
निवसिष्यसि मय्येव अत ऊर्ध्वं न संशयः ॥ ८ ॥	
अथ चित्तं समाधातुं न शक्नोषि मयि स्थिरम् ।	४६३-६५,
अभ्यासयोगेन ततो मामिच्छाप्तुं धनंजय ॥ ९ ॥	४७८.
अभ्यासेऽप्यसमर्थोऽसि मत्कर्मपरमो भव ।	४६३-६५, ४६७,
मदर्थमपि कर्माणि कुर्वन्सिद्धिमवाप्स्यसि ॥ १० ॥	४७८.
अथैतदप्यशक्नोऽसि कर्तुं मयोगमाश्रितः ।	४६३-६५, ४६७,
सर्वकर्मफलत्यागं ततः कुरु यत्तात्त्विकम् ॥ ११ ॥	४७८.
श्रेयो हि ज्ञानमभ्यासाज्ज्ञानाद्ध्यानं विशिष्यते ।	४६३-४६९.
न्यानात्कर्मफलत्यागस्यागाच्छान्तिरनन्तरम् ॥ १२ ॥	
अद्वेष्टा सर्वभूतानां मैत्रः करुण एव च ।	
निर्ममो निरहंकारः समदुःखसुखः क्षमी ॥ १३ ॥	
पंतुष्टः सततं योगी यतात्मा दृढनिश्चयः ।	
मय्यर्पितमनोबुद्धिर्यो मद्भक्तः स मे प्रियः ॥ १४ ॥	
प्रस्थानोद्विजते लोको लोकान्नोद्विजते च यः ।	

हर्षामर्षभयोद्वेगैर्मुक्तो यः स च मे प्रियः ॥१५॥
 अन्तर्पेक्षः शुचिर्दक्ष उदासीनो गतव्यथः ।
 सर्वारम्भपरित्यागी यो मद्भक्तः स मे प्रियः ॥१६॥
 यो न हृष्यति न द्वेष्टि न शोचति न काङ्क्षति ।
 शुभाशुभपरित्यागी भक्तिमान्यः स मे प्रियः ॥१७॥
 समः शत्रौ च मित्रे च तथा मानापमानयोः ।
 शीतोष्णसुखदुःखेषु समः सङ्गविषर्जितः ॥१८॥
 तुल्यनिन्दास्तुतिर्मौनी संतुष्टो येन केनचित् ।
 अनिकेतः स्थिरमतिर्भक्तिमान्मे प्रियो नरः ॥१९॥
 ये तु धर्म्यामृतमिदं यथोक्तं पर्युपासते ।
 श्रद्धधाना मत्परमा भक्तास्तेऽतीव मे प्रियाः ॥२०॥
 इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्याया योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे भक्तियोगो नाम

द्वादशोऽध्यायः ॥ १२ ॥

त्रयोदशोऽध्यायः

श्रीभगवानुवाच

इदं शरीरं कौन्तेय क्षेत्रमित्यभिधीयते ।
 एतद्यो वेत्ति संप्राहुः क्षेत्रज्ञ इति तद्विदः ॥ १ ॥
 क्षेत्रज्ञं चापि मां विद्धि सर्वक्षेत्रेषु भारत ।
 क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्ज्ञानं यत्तज्ज्ञानं मतं मम ॥ २ ॥
 तत्क्षेत्रं यच्च यादृक्च यद्विकारि यतश्च यत् ।
 स च यो यत्प्रभावश्च तत्समासेन मे शृणु ॥ ३ ॥
 ऋषिभिर्बहुधा गीतं छन्दोभिर्विविधैः पृथक् ।
 ब्रह्मसूत्रपदैश्चैव हेतुमद्भिर्विनिश्चितैः ॥ ४ ॥
 महाभूतान्यहंकारो बुद्धिरव्यक्तमेव च ।
 इन्द्रियाणि दशैकं च पञ्च चेन्द्रियगोचराः ॥ ५ ॥
 इच्छा द्वेषः सुखं दुःखं संघातश्चेतना धृतिः ।
 एतत्क्षेत्रं समासेन सविकारमुदाहृतम् ॥ ६ ॥
 अमानित्वमदम्भित्वमर्हिसा क्षान्तिरर्जवम् ।

(१०), १२.

३३८.

आचार्योपासनं शौचं स्थैर्यमात्मविनिग्रहः ॥ ७ ॥

इन्द्रियार्थेषु वैराग्यमनहंकार एव च ।

जन्ममृत्युजराव्याधिदुःखदोषानुदर्शनम् ॥ ८ ॥

असक्तिरनभिष्वङ्गः पुत्रदारगृहादिषु ।

नित्यं च समचित्तत्वमिष्टानिष्टोपपत्तिषु ॥ ९ ॥

मयि चानन्ययोगेन भक्तिरव्यभिचारिणी । -

विविक्तदेशसेवित्वमरतिर्जनसंसदि - ॥ १० ॥

अध्यात्मज्ञाननित्यत्वं तत्त्वज्ञानार्थदर्शनम् ।

एतज्ज्ञानमिति प्रोक्तमज्ञानं यदतोऽन्यथा ॥ ११ ॥

ज्ञेयं यत्तत्प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वामृतमश्नुते । -

अनादिमत्परं ब्रह्म न सत्तन्नासदुच्यते ॥ १२ ॥

सर्वतःपाणिपादं तत्सर्वतोऽक्षिशिरोमुखम् ।

सर्वतःश्रुतिमल्लोके सर्वमावृत्य तिष्ठति ॥ १३ ॥

सर्वेन्द्रियगुणाभासं सर्वेन्द्रियविवर्जितम् ।

असक्तं सर्वभृच्चैव निर्गुणं गुणभोक्तृ च ॥ १४ ॥

बहिरन्तश्च भूतानामचरं चरमेव च ।

सूक्ष्मत्वात्तद्विज्ञेयं दूरस्थं चान्तिके च तत् ॥ १५ ॥

अविभक्तं च भूतेषु विभक्तमिव च स्थितम् ।

भूतमर्तुं च तज्ज्ञेयं प्रसिष्णु प्रभविष्णु च ॥ १६ ॥

ज्योतिषामपि तज्ज्योतिस्तमसः परमुच्यते ।

ज्ञानं ज्ञेयं ज्ञानगम्यं हृदि सर्वस्य विष्ठितम् ॥ १७ ॥

इति क्षेत्रं तथा ज्ञानं ज्ञेयं चोक्तं समासतः ।

मद्भक्त एतद्विज्ञाय मद्भावायोपपद्यते ॥ १८ ॥

प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्वषणादी उभावपि ।

विकारांश्च गुणांश्चैव विद्धि प्रकृतिसंभवान् ॥ १९ ॥

कार्यकरणकर्तृत्वे हेतुः प्रकृतिरुच्यते ।

पुरुषः सुखदुःखानां भोक्तृत्वे हेतुरुच्यते ॥ २० ॥

पुरुषः प्रकृतिस्थो हि मुह्येत्ते प्रकृतिजान्गुणान् ।

कारणं गुणसङ्गोऽस्य सदस्योनिजन्मसु ॥ २१ ॥

(२४७)

(४२), ४५२

३४३

३४६ ४७

उपद्रष्टानुमन्ता च भर्ता भोक्ता महेश्वर ।
 परमात्मेति चाप्युक्तो देहेऽस्मिन्पुरुष पर ॥२२॥
 य एव वेत्ति पुरुष प्रकृतिं च गुणे सह ।
 सर्वथा वर्तमानोऽपि न स भूयोऽभिजायते ॥२३॥
 ध्यानेनात्मनि पश्यन्ति केचिदात्मानमात्मना ।
 अन्ये साख्येन योगेन कर्मयोगेन चापरे ॥२४॥
 अन्ये त्वेवमजानन्त श्रुत्वान्येभ्य उपासते ।
 तेऽपि चातितरन्त्येन मृत्यु श्रुतिपरायणा ॥२५॥
 यावत्सजायते किञ्चित्सत्त्व स्थावरजङ्गमम् ।
 क्षेत्रक्षेत्रज्ञसयोगात्तद्विद्धि भरतर्षभ ॥२६॥
 सम सर्वेषु भूतेषु तिष्ठन्त परमेश्वरम् ।
 विनश्यत्स्वविनश्यन्त य पश्यति स पश्यति ॥२७॥
 सम पश्यन्ति सर्वत्र समवस्थितमीश्वरम् ।
 न दिनस्त्यात्मानात्मान तनो याति परा गतिम् ॥२८॥
 प्रकृत्यैव च कर्माणि क्रियमाणानि सर्वश ।
 य पश्यति तथात्मानमकर्तार स पश्यति ॥२९॥
 यदा भूतपृथग्भानमेवस्थमनुपश्यति ।
 तत एव च विस्तार ब्रह्म सपश्यते तदा ॥३०॥
 अनादित्वान्निर्गुणत्वात्परमात्मायमव्यय ।
 शरीरस्थोऽपि कान्तेय न वराति न लिप्यते ॥३१॥
 यथा सर्वगत सौक्ष्म्यादाकाश नोपलिप्यते ।
 सर्वत्रावस्थितो देहे तथात्मा नोपलिप्यते ॥३२॥
 यथा प्रकाशयत्येक कृत्स्न लोकमिम रवि ।
 क्षेत्र क्षेत्री तथा कृत्स्न प्रकाशयति भारत ॥३३॥
 क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोरवमन्तर ज्ञानचक्षुषा ।
 भूतप्रकृतिमोक्ष च ये विदुर्यान्ति ते परम् ॥३४॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्याया योगशास्त्रे

आकृष्णार्जुनसंवादे क्षेत्रक्षेत्रज्ञविभागयोगो नाम

त्रयादशाऽध्यायः ॥ १३ ॥

चतुर्दशोऽध्यायः

श्रीभगवानुवाच

परं भूयः प्रवक्ष्यामि ज्ञानानां ज्ञानमुत्तमम् ।
यज्ज्ञात्वा मुनयः सर्वे परां सिद्धिमितो गताः ॥ १ ॥
इदं ज्ञानमुपाश्रित्य मम साधर्म्यमागताः ।
सर्गेऽपि नोपजायन्ते प्रलये न व्यथन्ति च ॥ २ ॥
मम योनिर्महद्ब्रह्म तस्मिन्नात्म दधाम्यहम् ।
संभवः सर्वभूतानां ततो भवति भारत ॥ ३ ॥
सर्वयोनिषु कौन्तेय मूर्तयः संभवन्ति याः ।
तासां ब्रह्म महद्योनिर्द्वंद्वं बीजप्रदः पिता ॥ ४ ॥
सत्त्वं रजस्तम इति गुणाः प्रकृतिसंभवाः ।
निबध्नन्ति महाबाहो देहे देहिनमव्ययम् ॥ ५ ॥
तत्र सत्त्वं निर्मलत्वात्प्रकाशकमनामयम् ।
सुखसङ्गेन यन्नाति ज्ञानसङ्गेन चानघ ॥ ६ ॥
रजो रागात्मकं विद्धि तृष्णासङ्गसमुद्भवं ।
तन्निबध्नाति कौन्तेय कर्मसङ्गेन देहिनम् ॥ ७ ॥
तमस्त्वहं नजं विद्धि मोहनं सर्वदेहिनाम् ।
प्रमादालस्यनिद्राभिस्तन्निबध्नाति भारत ॥ ८ ॥
सत्त्वं सुखे संजयति रजः कर्मणि भारत ।
ज्ञानमावृत्य तु तमः प्रभादे संजयत्युत ॥ ९ ॥
रजस्तमश्चाभिभूय सत्त्वं भवति भारत ।
रजः सत्त्वं तमश्चैव तमः सत्त्वं रजस्तया ॥ १० ॥
सर्वद्वारेषु देहेऽस्मिन्प्रकाश उपजायते ।
ज्ञानं यदा तदा विद्याद्विबुद्धं सत्त्वमित्युत ॥ ११ ॥
लोभः प्रवृत्तिरारम्भः कर्मणामशमः स्पृहा ।
रजस्येतानि जायन्ते विबुद्धे भरतर्षभ ॥ १२ ॥
अप्रकाशोऽप्रवृत्तिश्च प्रमादो मोह एव च ।
तमस्येतानि जायन्ते विबुद्धे कुरुनन्दन ॥ १३ ॥
यदा सत्त्वं प्रबुद्धे तु प्रलयं याति देहभृत् ।
तदाप्तमविदां लोकानमलान्प्रतिपद्यते ॥ १४ ॥

४३६.

४३६.

४६१.

४६१.

७०.

७०, १५३,

१५६, १५७.

७०, १५७.

७१-७२, १५५.

७१-७२, १५२,

१५७ ५८.

रजसि प्रलयं गत्वा कर्मसङ्गिषु जायते ।
 तथा प्रलीनस्तमसि मूढयोनिषु जायते ॥१५॥
 कर्मणः सुकृतस्याहुः सात्त्विकं निर्मलं फलम् ।
 रजसस्तु फलं दुःखमज्ञानं तमसः फलम् ॥१६॥
 सत्त्वासंजायते ज्ञानं रजसो लोभ एव च ।
 प्रमादमोहौ तमसो भवतोऽज्ञानमेव च ॥१७॥
 ऊर्ध्वं गच्छन्ति सत्त्वस्था मध्ये तिष्ठन्ति राजसाः ।
 जघन्यगुणवृत्तिस्था अधो गच्छन्ति तामसाः ॥१८॥
 नान्य गुणेभ्यः कर्तारं यदा द्रष्टानुपश्यति ।
 गुणंभ्यश्च परं वेत्ति मद्भावं सोऽधिगच्छति ॥१९॥
 गुणानेतानतीत्य त्रिन्देहो देहसमुद्भवान् ।
 जन्ममृत्युजरादुःखैर्विमुक्तोऽमृतमभ्रुते ॥२०॥
 अर्जुन उवाच

कैर्लिङ्गैस्त्रिगुणानेतानतीतो भवति प्रभो ।
 किमाचारः कथं चैतांस्त्रिगुणानतिवर्तते ॥२१॥

श्रीभगवानुवाच

प्रकाशं च प्रवृत्तिं च मोहमेव च पाण्डव ।
 न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि न निवृत्तानि काङ्क्षति ॥२२॥
 उदासीनवदासीनो गुणैर्यो न विचाल्यते ।
 गुणा वर्तन्त इत्येव योऽयतिष्ठति नेह गते ॥२३॥
 समदुःखसुखः स्वस्थः समलोष्टाश्मकाश्चनः ।
 तुल्यप्रियाप्रियो धीरस्तुल्यनिन्दात्मसंस्तुतिः ॥२४॥
 भानापमानयोरतुल्यस्तुल्यो मित्रारिपक्षयोः ।
 सर्वारम्भपरित्यागी गुणातीतः स उच्यते ॥२५॥
 मां च योऽन्यमिचारेण भाक्तियोगेन सेवते ।
 स गुणान्समतीत्यैतान्ब्रह्मभूयाय कल्पते ॥२६॥
 ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठाहममृतस्याव्ययस्य च ।
 शाश्वतस्य च धर्मस्य सुखस्यैकान्तिस्य च ॥२७॥
 इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे
 श्रीकृष्णार्जुनसंवादे गुणश्रयविभागयोगो नाम -
 चतुर्दशोऽध्यायः ॥ १४ ॥

७१-७२, १५७-

५८.

७२, १५६,

४६१.

४६१.

४६१.

४६२.

४६२.

(८६)

४६२.

१४१.

पञ्चदशोऽध्यायः

श्रीभगवानुवाच

ऊर्ध्वमूलमधःशाखमश्वत्थं प्राहुरव्ययम् ।
छन्दांसि यस्य पर्णानि यस्तं वेद स वेदवित् ॥ १ ॥
अधश्चोर्ध्वं प्रसृतास्तस्य शाखा

गुणप्रवृद्धा विषयप्रवालाः ।

अधश्च मूलान्यनुसंततानि
कर्मानुबन्धीनि मनुष्यलोके ॥ २ ॥
न रूपमस्येह तथोपलभ्यते
नान्तो न चादिर्न च संप्रतिष्ठा ।

अश्वत्थमेनं सुविरूढमूल-
मसङ्गशखेण दृढेन लिप्त्वा ॥ ३ ॥
ततः । पदं तत्परिमार्गितव्यं
यस्मिन्नाता न निवर्तन्ति भूयः ।

तमेव चाद्यं पुरुषं प्रपद्ये
यतः प्रवृत्तिः प्रसृता पुराणी ॥ ४ ॥

निर्मानमोहा जितसङ्गदोषा
अध्यात्मनित्या विनिवृत्तकायाः ।

द्वन्द्वैर्विमुक्ताः सुखदुःखसंज्ञै-
र्गच्छन्त्यमूढाः पदमव्ययं तत् ॥ ५ ॥

न तद्भासयते सूर्यो न शशाङ्को न पावकः ।
यद्गत्वा न निवर्तन्ते तद्धाम परमं मम ॥ ६ ॥

ममैवांशो जीवल्लोके जीवभूतः सनातनः ।
मनःपष्ठानीन्द्रियाणि प्रकृतिस्थानि कर्षति ॥ ७ ॥

शरीरं यदवाप्नोति यश्चाप्युत्कामतीश्वरः ।
गृहीत्वैतानि संयाति वायुर्गन्धानिवाशयात् ॥ ८ ॥

श्रोतं चक्षुः स्पर्शनं च रसनं घ्राणमेव च ।
अधिप्राय मनश्चायं विषयानुपसेवते ॥ ९ ॥

चत्कामन्तं स्थितं चापि भुञ्जानं वा गुणान्वितम् ।
विमूढा नानुपश्यन्ति पश्यन्ति ज्ञानचक्षुषः ॥ १० ॥

यतन्तो योगिनश्चैनं पश्यन्त्यात्मन्यवस्थितम् ।
 यतन्तोऽप्यकृतात्मानो नैनं पश्यन्त्यचेतसः ॥११॥
 यदादित्यगतं तेजो जगद्भासयतेऽखिलम् ।
 यच्चन्द्रमसि यच्चाग्नौ तत्तेजो विद्धि मामकम् ॥१२॥
 गामाविश्य च भूतानि धारयाम्यहमोजसा ।
 पुष्णामि चौपधीः सर्वाः सोमो भूत्वा रसात्मकः ॥१३॥
 अहं वैश्वानरो भूत्वा प्राणिनां देहमाश्रितः ।
 प्राणापानसमायुक्तः पचाम्यन्नं चतुर्विधम् ॥१४॥
 सर्वस्य चाहं हृदि संनिविष्टो

भक्तः स्मृतिर्ज्ञानमपोहनं च ।

वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यो ,

वेदान्तकृद्वेदविदेव चाहम् ॥१५॥

द्वाविमौ पुरुषौ लोके क्षरश्चाक्षर एव च ।
 क्षरः सर्वाणि भूतानि कूटस्थोऽक्षर उच्यते ॥१६॥ ,
 उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्मेत्युदाहृतः ।
 यो लोकत्रयमाविश्य त्रिभर्त्यव्यय ईश्वरः ॥१७॥
 यस्मात्क्षरमतीतोऽहमक्षरादपि चोत्तमः ।
 अतोऽस्मि लोके वेदे च प्रथितः पुरुषोत्तमः ॥१८॥
 यो मामेवमसंमूढो जानाति पुरुषोत्तमम् ।
 स सर्वविद्भजति मां सर्वभावेन भारत ॥१९॥
 इति गुह्यतमं शास्त्रमिदमुक्तं मयानघ ।
 एतद्बुद्ध्वा बुद्धिमान्स्यात्कृतकृत्यश्च भारत ॥२०॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्याया योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे पुरुषोत्तमयोगो नाम

पञ्चदशोऽध्यायः ॥ १५ ॥

षोडशोऽध्यायः

श्रीभगवानुवाच

अयं सत्त्वसंशुद्धिर्ज्ञानयोगव्यवस्थितिः ।

दानं दमश्च यज्ञश्च स्वाध्यायस्तप आर्जवम् ॥ १ ॥

अहिंसा सत्यमक्रोधस्त्याग शान्तिरपैशुनम् ।
 दया भूतेष्वलोलुप्त्वं मार्दवं ह्रीरचापलम् ॥ २ ॥
 तेज क्षमा धृति शौचमद्रोहो नातिमानिता ।
 भवन्ति सपद दैवीमभिजातस्य भारत ॥ ३ ॥
 दम्भो दर्पोऽतिमानश्च क्रोध पारुष्यमेव च ।
 अज्ञान चाभिजातस्य पार्थ सपदमासुरीम् ॥ ४ ॥
 दैवी सपद्विभोक्षाय निबन्धायासुरी मता ।
 मा शुच सपद दैवीमभिजातोऽसि पाण्डव ॥ ५ ॥
 द्वौ भूतसर्गौ लोकेऽस्मिन्दैव आसुर एव च ।
 दैवो विस्तरश प्रोक्त आसुर पार्थ मे शृणु ॥ ६ ॥
 प्रवृत्तिं च निवृत्तिं च जना न विदुरासुरा ।
 न शौच नापि चाचारो न सत्य तेषु विद्यते ॥ ७ ॥
 असत्यमप्रतिष्ठ ते जगदाहुरनीश्वरम् ।
 अपरस्परसभूत निम्न्यत्कामदैतुस्त्वम् ॥ ८ ॥
 एता दृष्टिमवष्टभ्य नष्टात्मानोऽल्पबुद्धय ।
 प्रभवन्त्युप्रकर्माण क्षयाय जगतोऽहिता ॥ ९ ॥
 काममाश्रित्य दुष्पूर दम्भमानमदान्विता ।
 मोहाद्गृहीत्वा सद्ग्राहान्प्रवर्तन्तेऽशुचित्रता ॥ १० ॥
 चिन्तामपरिमेया च प्रलयान्तामुपाश्रिता ।
 कामोपभोगपरमा एतावदिति निश्चिता ॥ ११ ॥
 आशापाशशतबद्धा कामक्रोधपरायणा ।
 ईहन्ते काममोगार्थमन्यायेनार्थसञ्चयान् ॥ १२ ॥
 इदमद्य मया लब्धमिमं प्राप्ये मनोरथम् ।
 इदमस्तीदमपि मे भविष्यति पुनर्धनम् ॥ १३ ॥
 असौ मया हत शत्रुर्हनिष्ये चापरानपि ।
 ईश्वरोऽहमह भोगी सिद्धोऽहं ललवान्मुखी ॥ १४ ॥
 आढ्योऽभिजनयानरिम कोऽन्योऽस्ति सदृशो मया
 यक्ष्ये दास्यामि मोदिष्य इत्यज्ञानविमाहिता ॥ १५ ॥
 अनेकचित्तविभ्रान्ता माहजालसमावृता ।
 प्रसक्ता कामभोगेषु पतन्ति नरकेऽशुचौ ॥ १६ ॥

१३६, (१७६)

११०-११.

३८४

३८४

३८४

८४

२८४.

१४

आत्मसंभाविताः स्तब्धा धनमानमदान्विताः ।
 यजन्ते नामयज्ञैस्ते दम्भेनाविधिपूर्वकम् ॥१७॥
 अहंकारं घलं दपं कामं क्रोधं च संश्रिताः ।
 मामात्मपरदेहेषु प्रद्विपन्तोऽभ्यसूयकाः ॥१८॥
 तानहं द्विपतः क्रूरान्संसारेषु नराधमान् ।
 क्षिपाम्यजस्रमशुभानासुरीष्वेव योनिषु ॥१९॥
 आसुरीं योनिमापन्ना मूढा जन्मनि जन्मनि ।
 मामप्राप्यैव कौन्तेय ततो यान्त्यधमां गतिम् ॥२०॥
 त्रिविधं नरकरयेदं द्वारं नाशनमात्मनः ।
 कामः क्रोधस्तथा लोभस्तस्मादेतत्त्रयं त्यजेत् ॥२१॥
 एतैर्विमुक्तः कौन्तेय तमोद्वारैस्त्रिभिर्नरः ।
 आचरत्यात्मनः श्रेयस्ततो याति परां गतिम् ॥२२॥
 यः शास्त्रविधिमुत्सृज्य वर्तते कामकारतः ।
 न स सिद्धिमवाप्नोति न सुखं न परां गतिम् ॥२३॥
 तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्यव्यवस्थितौ ।
 ज्ञात्वा शास्त्रविधानोक्तं कर्म कर्तुमिहार्हसि ॥२४॥
 इति भीमद्भगवद्गीतासुषानिपत्सु ब्रह्माविद्याया योगशास्त्रे
 श्रीकृष्णार्जुनसंवादे दैवामुरसपद्मिभागयोगो नाम
 षोडशोऽध्यायः ॥ १६ ॥

सप्तदशोऽध्यायः

अर्जुन उवाच

३८३-८९.

ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्ते श्रद्धयान्विताः ।
 तेषां निष्ठा तु का कृष्ण सत्त्वमाहो रजस्तमः ॥ १ ॥

भीमगवानुवाच

३८३.

त्रिविधा भवति श्रद्धा देहिनां सा स्वभावजा ।
 सात्त्विकी राजसी चैव तामसी चेति तां शृणु ॥ २ ॥

३८३.

सत्त्वानुरूपा सर्वस्य श्रद्धा भवति भारत ।
 श्रद्धामयोऽयं पुरुषो यो यच्छ्रद्धः स एव सः ॥ ३ ॥
 यजन्ते सात्त्विका देवान्यक्षरक्षांसि राजसाः ।

३८८, ३८९.

प्रेतान्भूतगणांश्चान्ये यजन्ते तामसा जनाः ॥ ४ ॥

अशास्त्रविहितं घोरं तप्यन्ते ये तपो जनाः ।

३५२, ३९०.

दम्भाहंकारसंयुक्ताः कामरागवलान्विताः ॥ ५ ॥

कर्शयन्तः शरीरस्थं भूतप्राममचेतसः ।

(३५८).

मा चैवान्तःशरीरस्थं तान्विद्धयामुनिश्चयान् ॥ ६ ॥

आहारस्तपि सर्वस्य त्रिविधो भवति प्रियः ।

यज्ञस्तपस्तथा दानं तेषां भेदमिमं शृणु ॥ ७ ॥

आयुःसत्त्वबलारोग्यमुत्पत्तीतिविवर्धनाः ।

३९१.

रस्याः क्षिब्धाः स्थिरा हृद्या

आहाराः सात्त्विकप्रियाः ॥ ८ ॥

कृष्णम्लज्वलात्युष्णतीक्ष्णरूक्षविदाहिनः ।

३९१.

आहारा राजसम्प्लेष्टा दुःस्वशोकाभयप्रदाः ॥ ९ ॥

यातयामं गतरसं पूति पर्युषितं च यत् ।

१५८, ३९१.

उच्छिष्टमपि चामेध्यं भोजनं तामसप्रियम् ॥ १० ॥

अफलाकाङ्क्षिभिर्यशो विधिदृष्टो य इज्यते ।

३५२.

यष्टव्यमेवेति मनः समाधाय स सात्त्विकः ॥ ११ ॥

अभिमंथाय तु फलं दम्भार्थमपि चैव यत् ।

३७१.

इज्यते भरतभेष्ट तं यज्ञं विद्धि राजसम् ॥ १२ ॥

विधिहीनमनुष्ठानं मन्त्रहीनमदक्षिणम् ।

१५८, ३९१.

भक्ष्यापिरहितं यज्ञं तामसं परिचक्षते ॥ १३ ॥

देषद्विजगुरुप्राशपूजनं शीघ्रमार्जयम् ।

प्रक्षारयन्मदिमा च शरीरं तप उच्यते ॥ १४ ॥

अनुदेगहरं वाक्यं मर्त्यं प्रियहितं च यत् ।

स्याप्यायाध्यसनं चैव वाक्यं तप उच्यते ॥ १५ ॥

मनःप्रमादः मौढ्यस्य मौनमात्मविनिमदः ।

मायसंशुद्धिरित्येतत्तयो मानसमुच्यते ॥ १६ ॥

अद्वया परया तप्यं तपस्तत्त्रिविधं नरैः ।

३७१

अफलाकाङ्क्षिभिर्युक्तैः सात्त्विकं परिचक्षते ॥ १७ ॥

सत्कारमानपूजायै तपो दम्भेन चैव यत् ।

३७१.

क्रियते तदिह मोक्षं राजसं चतुर्धनम् ॥ १८ ॥

१५८. मूढग्राहेणात्मनो यत्पीडया क्रियते तपः ।
परस्योत्सादनार्थं वा तत्तामसमुदाहृतम् ॥१९॥
- ८७, ३६९ ७१. दातव्यमिति यदानं दीयतेऽनुपकारिणे ।
देशे काले च पात्रे च तद्दानं सात्त्विकं स्मृतम् ॥२०॥
- १५८, (३७१). यत्तु प्रत्युपकारार्थं फलमुद्दिश्य वा पुनः ।
दीयते चपरिहृष्टं तद्दानं राजस स्मृतम् ॥२१॥
३७१. अदेशकाले यदानमपात्रेभ्यश्च दीयते ।
असत्कृतमवज्ञात तत्तामसमुदाहृतम् ॥२२॥
ऽन्तस्सदिति निर्देशो ब्रह्मणस्त्रिविधः स्मृतः ।
ब्राह्मणास्तेन वेदाश्च यज्ञाश्च विहिताः पुरा ॥२३॥
४४८. तस्मादोमित्युदाहृत्य यज्ञदानतपःक्रियाः ।
प्रवर्तन्ते विधानोक्ताः सततं ब्रह्मवादिनाम् ॥२४॥
- १०, ३६४, ४४८. तदित्यनभिसंधाय फलं यज्ञतपःक्रियाः ।
दानक्रियाश्च विविधाः क्रियन्ते मोक्षकाङ्क्षिभिः ॥२५॥
सद्भावे माधुभावे च सदित्येतत्प्रयुज्यते ।
प्रशस्ते कर्मणि तथा सच्छब्दः पार्थ युज्यते ॥२६॥
यज्ञे तपसि दाने च स्थितिः सदिति चोच्यते ।
कर्म चैव तदर्थीयं सदित्येवाभिधीयते ॥२७॥
अब्रह्मया हुतं दत्तं तपस्तप्तं कृतं च यत् ।
असदित्युच्यते पार्थ न च तत्प्रेत्य नो इह ॥२८॥
इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे
श्रीकृष्णार्जुनसंवादे ब्रह्मावयविभागयोगो नाम
मत्तदशोऽध्यायः ॥ १७ ॥
अष्टादशोऽध्यायः
अर्जुन उवाच
४४८. संन्यामस्य महाबाहो तत्त्वमिच्छामि वेदितुम् ।
त्यागस्य च हृषीकेश प्रयत्नोऽग्निपूदन ॥ १ ॥
श्रीभगवानुवाच
२५४, (३५६,) काम्यानां कर्मणां न्यासं संन्यासं वयसो विदुः ।

सर्वकर्मफलत्यागं प्राहुस्त्यागं विचक्षणः ॥ २ ॥	४४३-४५, ४७७.
त्याज्यं दोषवदित्येके कर्म प्राहुर्मनीषिणः ।	४४७.
यज्ञदानतपःकर्म न त्याज्यमिति चापरे ॥ ३ ॥	
निश्चयं शृणु मे तत्र त्यागे भरतसत्तम ।	
त्यागे हि पुरुषव्याघ्र त्रिविधः संप्रकीर्तितः ॥ ४ ॥	
यज्ञदानतपःकर्म न त्याज्यं कार्यमेव तत् ।	४४७-४८,
यज्ञो दानं तपश्चैव पावनानि मनीषिणाम् ॥ ५ ॥	
एतान्यपि तु कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा फलानि च ।	४४७-४८,
कर्तव्यानीति मे पार्थ निश्चितं मतमुत्तमम् ॥ ६ ॥	४४९.
नियतस्य तु संन्यासः कर्मणो नोपपद्यते ।	१०२, ३५२,
मोहात्तस्य परित्यागस्तामसः परिकीर्तितः ॥ ७ ॥	४४०, ४४४,
	४४८, ४७३, ४७७, ४८०.
दुःखमित्येव यत्कर्म कायक्लेशभयात्त्यजेत् ।	१४४-४५,
स कृत्वा राजसं त्यागं नैव त्यागफलं लभेत् ॥ ८ ॥	१५३.
कार्यमित्येव यत्कर्म नियतं क्रियतेऽर्जुन ।	१६७, २५५,
सङ्गं त्यक्त्वा फलं चैव स त्यागः सात्त्विको मतः ॥ ९ ॥	४४८, ४४९.
न द्वेष्ट्यकुशलं कर्म कुशलं नानुपज्जेत ।	
त्यागी सत्त्वसमाविष्टो मेधावी छिन्नसंशयः ॥ १० ॥	
न हि देहभृता शक्यं त्यक्तुं कर्माण्यशेषतः ।	(२६१, २७६),
यस्तु कर्मफलत्यागी स त्यागीत्यभिधीयते ॥ ११ ॥	४७३-७५.
अनिष्टमिष्टं मिश्रं च त्रिविधं कर्मणः फलम् ।	३६४.
भवत्यत्यागिनां प्रेत्य न तु सन्यासिनां क्वचित् ॥ १२ ॥	
पञ्चैतानि महाबाहो कारणानि निबोध मे ।	
सांख्ये कृतान्ते प्रोक्तानि सिद्धये सर्वकर्मणाम् ॥ १३ ॥	
अधिष्ठानं तथा कर्ता करणं च पृथग्विधम् ।	
विविधाश्च पृथक्चेष्टा देवं चैवात्र पञ्चमम् ॥ १४ ॥	
शरीरवाङ्मनोभिर्यत्कर्म प्रारभते नरः ।	
न्याय्यं वा विपरीतं वा पञ्चैते तस्य हेतवः ॥ १५ ॥	
तत्रैवं सति कर्तारमात्मानं वेयलं तु यः ।	
पश्यत्यकृतबुद्धित्वाद्वा स पश्यति दुर्मतिः ॥ १६ ॥	

- १७६, ४००,
४२१ २६ यस्य नादकृतो भावो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते ।
हत्वापि स इमोऽहोकात्र हन्ति न निबध्यते ॥१७॥
ज्ञान ज्ञेय परिहृता त्रिविधा कर्मचोदना ।
करण कर्म कर्तेति त्रिविध कर्मसंग्रह ॥१८॥
- (४२) ज्ञान कर्म च कर्ता च त्रिधैव गुणभेदतः ।
प्रोच्यते गुणसख्याने यथावच्छृणु तान्यपि ॥१९॥
सर्वभूतेषु येनैक भावमव्ययमीक्षते ।
अविभक्त विभक्तेषु तज्ज्ञानविद्धि सात्त्विकम् ॥२०॥
- ३०१, ३९१ पृथक्त्वेन तु यज्ज्ञान नानाभावान्पृथग्विधान् ।
येति सर्वेषु भूतेषु तज्ज्ञानविद्धि राजसम् ॥२१॥
यत्तु कृत्स्नवदेकस्मिन्कार्ये सक्तमहेतुकम् ।
अतस्त्वार्थवदस्य च तत्तामसमुदाहृतम् ॥२२॥
- १५८, ३९९ नियत सङ्गरहितमरागद्वेषतः कृतम् ।
अफलप्रेप्सुना कर्म यत्तत्सात्त्विकमुच्यते ॥२३॥
यत्तु कामेप्सुना कर्म साहकारेण वा पुनः ।
क्रियते बहुलायास तद्राजसमुदाहृतम् ॥२४॥
- ३५२, ३७२, ३७२ अनुबन्ध क्षय हिंसामनपेक्ष्य च पौरुषम् ।
मोहादारभ्यते कर्म यत्तत्तामसमुच्यते ॥२५॥
- १५१, १५५, १५८, ३७२, ३७४ ७५ मुक्तसङ्गोऽनहयादी धृत्युत्साहसमन्वितः ।
सिद्धयसिद्धयोर्निर्विकार कर्ता सात्त्विक उच्यते ॥२६॥
(७३) रागी कर्मफलप्रेप्सुर्लुब्धो हिंसात्मकोऽशुचिः ।
द्वर्षशोकान्वित कर्ता राजसः परिकीर्तितः ॥२७॥
- ७३, १५८. अयुक्त प्राकृत स्तब्ध शटो नैष्कृतिकोऽलसः ।
विपादी दीर्घसूत्री च कर्ता तामस उच्यते ॥२८॥
बुद्धर्भेद धृतेश्चैव गुणतस्त्रिविधं शृणु ।
प्रोच्यमानमशेषेण पृथक्त्वेन धनजय ॥२९॥
- ३५१, ३७५, ३७६ ३९१ १५ प्रवृत्तिं च निवृत्तिं च कार्याकार्ये भयाभये ।
धन्य मोक्ष च या वेत्ति बुद्धि मा पार्थ मात्त्विकी ॥३०॥

यया धर्ममधर्मं च कार्यं चाकार्यमेव च ।
 अयथावत्प्रजानाति बुद्धिः सा पार्थ राजसी ॥३१॥
 अधर्मं धर्ममिति या मन्यते तमसावृता ।
 सर्वार्थान्विपरीतांश्च बुद्धिः सा पार्थ तामसी ॥३२॥
 धृत्या यया धारयते मनःप्राणेन्द्रियक्रियाः ।
 योगेनाव्यभिचारिण्या धृतिः सा पार्थ सात्त्विकी ॥३३॥
 यया तु धर्मकामार्थान्धृत्या धारयतेऽर्जुन ।
 प्रसङ्गेन फलाकाङ्क्षी धृतिः सा पार्थ राजसी ॥३४॥
 यया स्वप्नं भयं शोकं विषादं मदमेव च ।
 न विमुञ्चति दुर्मेधा धृतिः सा पार्थ तामसी ॥३५॥
 सुखं त्विदानीं त्रिविधं शृणु मे भरतर्षभ ।
 अभ्यासाद्रमते यत्र दुःखान्तं च निगच्छति ॥३६॥
 यत्तदग्रे विपमिव परिणामेऽमृतोपमम् ।
 तत्सुखं सात्त्विकं प्रोक्तमात्मबुद्धिप्रसादजम् ॥३७॥
 विषयेन्द्रियसंयोगाद्यत्तदग्रेऽमृतोपमम् ।
 परिणामे विपमिव तत्सुखं राजसं स्मृतम् ॥३८॥
 यदग्रे चानुबन्धे च सुखं मोहनमात्मनः ।
 निद्रालस्यप्रमादोत्थं तत्तामसमुदाहृतम् ॥३९॥
 न तदस्ति पृथिव्यां वा दिवि देवेषु वा पुनः ।
 सत्त्वं प्रकृतिर्जैर्मुक्तं यदेभिः स्यात्त्रिभिर्गुणैः ॥४०॥
 ब्राह्मणक्षत्रियविशां शूद्राणां च परंतप ।
 कर्माणि प्रविभक्तानि स्वभावप्रभवैर्गुणैः ॥४१॥
 शमो दमस्तपः शौचं क्षान्तिरार्जवमेव च ।
 ज्ञानं विज्ञानमास्तिक्यं ब्रह्मकर्म स्वभावजम् ॥४२॥
 शौर्यं तेजो धृतिर्दाक्ष्यं युद्धे चाप्यपलायनम् ।
 दानमीश्वरभावश्च क्षात्रं कर्म स्वभावजम् ॥४३॥
 कृपिगौरक्ष्यवाणिज्यं वैश्यकर्म स्वभावजम् ।
 परिचर्यात्मकं कर्म शूद्रस्यापि स्वभावजम् ॥४४॥
 स्वे स्वे कर्मण्यभिरतः संसिद्धिं लभते नरः ।

३५१, ३७५,

३९३-९४.

१२२, ३५१,

३७५, ३९३-९४.

(१५५), ३७१.

७३.

३७८.

३७८.

३७८.

३७८.

३८०, ४७८.

स्ववर्त्मनिरत सिद्धिं यथा विन्दति तच्छृणु ॥४५॥
यत प्रवृत्तिर्भूताना येन सर्वमिदं ततम् ।
स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विन्दति मानव ॥४६॥
श्रेयान्स्वधर्मो विगुण परधर्मात्स्वनुष्ठितात् ।
स्वभावनियत कर्म कुर्यान्नामोति किल्बिषम् ॥४७॥
सहज कर्म कौन्तेय सदोपमपि न त्यजेत् ।
सर्वारम्भा हि दोषेण धूमेनाग्निरिवावृता ॥४८॥
असक्तबुद्धि सर्वत्र जितात्मा विगतस्पृह ।
नैष्कर्म्यसिद्धिं परमा सन्यासेनाधिगच्छति ॥४९॥
सिद्धिं प्राप्नोति यथा ब्रह्म तथाप्नोति निबोध मे ।
समासेनैव कौन्तेय निष्ठा ज्ञानस्य या परा ॥५०॥
बुद्ध्या विशुद्ध्या युक्तो धृत्वात्मानं नियम्य च ।
शब्दादीन्विषयास्त्यक्त्वा रागद्वेषौ व्युदस्य च ॥५१॥
विविक्तसेवी लज्जाशी यतवाक्कायमानस ।
ध्यानयोगपरो नित्य वैराग्य समुपाश्रित ॥५२॥
अहंकार बल दुर्ष काम क्रोध परिग्रहम् ।
विमुच्य निर्मम शान्तो ब्रह्मभूयाय कल्पते ॥५३॥
ब्रह्मभूत प्रसन्नात्मा न शोचति न काङ्क्षति ।
सम सर्वेषु भूतेषु मद्भक्तिं लभते पराम् ॥५४॥
भक्त्या मामभिजानाति यावान्यश्चास्मि तत्त्वतः ।
ततो मा तत्त्वतो ज्ञात्वा विशते तदनन्तरम् ॥५५॥
सर्वकर्मण्यपि सदा कुर्याणो मद्गुणपाश्रय ।
मत्प्रसादाद्वाप्नोति शाश्वत पदमव्ययम् ॥५६॥
चेतसा सर्वकर्माणि मयि मन्यस्व मत्पर ।
बुद्धियोगमुपाश्रित्य भवित्त सततं भव ॥५७॥
भवित्त सर्वदुर्गाणि मत्प्रसादात्तरिष्यसि ।
अथ चेत्त्वमहंकारेण श्रोष्यसि विनश्यसि ॥५८॥
यदहंकारमाश्रित्य न योस्य इति मन्यसे ।
मिथ्यैव व्यवसायस्ते प्रवृत्तित्या नियोक्ष्यति ॥५९॥

३८०.

१३३

१३३.

(८६)

४७० ७१

३४७, ४०४

६२.

स्वभावजेन कौन्तेय निबद्धः स्वेन कर्मणा ।
 कर्तुं नेच्छसि यन्मोहात्करिष्यस्यवशोऽपि तत् ॥६०॥
 ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति ।
 भ्रामयन्सर्वभूतानि यन्त्रारूढानि मायया ॥६१॥
 तमेव शरणं गच्छ सर्वभावेन भारत ।
 तत्प्रसादात्परां शान्तिं स्थानं प्राप्स्यसि शाश्वतम् ॥६२॥
 इति ते ज्ञानमाख्यातं गुह्याद्गुह्यतरं मया ।
 विमृदयैतदशेषेण यथेच्छसि तथा कुरु ॥६३॥
 सर्वगुह्यतमं भूयः शृणु मे परमं वचः ।
 इष्टोऽसि मे हृदमिति ततो वक्ष्यामि ते हितम् ॥६४॥
 मन्मना भव मद्भक्तो मद्याजी मां नमस्कुरु ।
 मामेवैष्यसि सत्यं ते प्रतिजाने प्रियोऽसि मे ॥६५॥
 सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज ।
 अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ॥६६॥
 इदं ते नातपस्काय नाभक्ताय कदाचन ।
 न चाशुश्रूषवे वाच्यं न च मां योऽभ्यसूयति ॥६७॥
 य इमं परमं गुह्यं मद्भक्तेष्वभिधास्यति ।
 भक्तिं मयि परां कृत्वा मामेवैष्यत्यसंशयः ॥६८॥
 न च तस्मान्मनुष्येषु कश्चिन्मे प्रियकृत्तमः ।
 भविता न च मे तस्मादन्यः प्रियतरो भुवि ॥६९॥
 अध्येष्यते च य इमं धर्म्यं संवादमावयोः ।
 ज्ञानयज्ञेन तेनाहमिष्टः स्यामिति मे मतिः ॥७०॥
 श्रद्धावाननसूयश्च शणुयादपि यो नरः ।
 सोऽपि मुक्तः शुभाँल्लोकान्प्राप्नुयात्पुण्यकर्मणाम् ॥७१॥
 कश्चिदेतच्छ्रुतं पार्थ त्वयैकाम्रेण चेतसा ।
 कश्चिदज्ञानसंमोहः प्रनष्टस्ते घनंजय ॥७२॥

६२.

३४७.

२५६, ३४३,
३६०, ३९१.

३४३.

१३६, १७२,
४५५.

६८, १५४,
(२४६)

अर्जुन उवाच

नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा त्वत्प्रसादान्मयाच्युत ।
 स्थितोऽस्मि गतसन्देहः करिष्ये वचनं तव ॥७३॥

६८, १५४,
(२४६), ४२९

संजय उवाच

इत्थहं वासुदेवस्य पार्थस्य च महात्मनः ।
 संवादमिममश्रौषमद्भुतं रोमहर्षणम् ॥७४॥
 व्यासप्रसादाच्छ्रुत्वानेतद्गुह्यमहं परम् ।
 योग योगेश्वरात्कृष्णात्साक्षात्कथयतः स्वयम् ॥७५॥
 राजन्संस्मृत्य संस्मृत्य संवादमिममद्भुतम् ।
 केशवार्जुनयोः पुण्यं हृष्यामि च मुहुर्मुहुः ॥७६॥
 तच्च संस्मृत्य संस्मृत्य रूपमत्यद्भुतं हरेः ।
 विस्मयो मे महान् राजन् हृष्यामि च पुनः पुनः ॥७७॥
 यत्र योगेश्वरः कृष्णो यत्र पार्थो धनुर्धरः ।
 तत्र श्रीर्विजयो भूतिर्धुवा नीतिर्मतिर्मम ॥७८॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्याया योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे मोक्षसंन्यासयोगो नाम

अष्टादशोऽध्यायः ॥ १८ ॥



॥ ॐ तत्सद्ब्रह्मार्पणमस्तु ॥

॥ शान्तिः पुष्टिस्तुष्टिश्चास्तु ॥

श्लोकांच्या उल्लेखसूचीतील दुरस्त्या

पृष्ठ	अध्याय	श्लोक	अशुद्ध	शुद्ध
२२	६	३२	२७६	२७६
२४	७	३	३९१	९१
३०	९	२७	३४८	३४७
४५	१४	१४		४६१
५०	१६	२४	३५	३५२
५४	१८	२७	(७३)	(७३)
५५	१८	३५	७३	७३



या कुन्देन्दुतुषारहारधवला या शुभ्रवस्त्रावृता
या धीणावरदण्डमण्डितकरा या श्वेतपद्मासना
या प्रह्लाच्युतशंकरप्रभृतिभिर्देवैः सदा वन्दिता
सा मां पातु सरस्वती भगवती निःशेषजाड्यापहा



गीतातत्त्वदर्शन
अथवा
भारतीय नीतिशास्त्र

॥ श्रीसरस्वत्यै नमः ॥

गीतातत्त्वदर्शन

प्रास्ताविक

प्रकरण पहिलें

उपोद्घात



श्रीमद्भगवद्गीतेची थोरवी

या आपल्या परमपवित्र भारतवर्षांत कुरुक्षेत्राच्या पुण्यभूमीवर साफारूपधारी प्रत्यक्ष भगवंताना स्वतःचा प्रियतम सखा व भक्त घनंजय अर्जुन ह्यास उपदेशिलेल्या, व महाकवि श्री व्यासना आपल्या प्रासादिक वागीनै महाभारतात पद्यरूपानें अधिष्ठित केलेल्या, श्रीमद्भगवद्गीतेची थोरवी भारतीयच नव्हे तर अखिल जागतिक बाळ्यात केवळ अपूर्व आहे. लहानसहान टेकल्या जवळून पाहिल्या तर नीट दिसतात, अंतरावरून त्या दिसनाशा होतात, परंतु विशाल होंगर दुरून पाहिल्या, म्हणजे त्याचे सर्वांगीय स्वरूप आग्लन करणें अधिक सुलभ होऊन त्याच्या दृष्ट्याच्या सींदायांत व भव्यतेत भरच पडते. परंतु जितका अधिक विशाल तितकाच पाहणाऱ्याच्या अंतरानें आकळनायर होणारा विपरीत परिणाम कमी. प्रभांचेहि अर्धेच आहे. शगैक

चमकणारों पण कालाचें थोडेसेंहि अतर पडताच दृष्टीला दिसेनाशीं होणारों पुस्तकें शेंकड्यावारी प्रत्यही बाहेर पडत असतात; पण कालाच्या सर्वमक्षक प्रचंड प्रवाहालाहि आत्मविश्वासानें टक्कर देऊन, व त्या सघर्षांतून अधिक तेजानेंच बाहेर पडून, विश्वाला मार्गदर्शन करीत राहणारे गीतेसारखे ज्ञान-हिमाचल विरळाच ! पार्यंत हिमाचलाच्या दृश्याला शेवटीं काहीं स्थलमर्यादा ही आदेच. गीतेसारख्या ज्ञानमुकुटमणींना कालाची तितकीहि मर्यादा नाही; स्थलाची तर नाहीच नाही !

अर्थात् हजारों वर्षे ज्या ग्रंथसम्राज्ञीने आपलें तेजस्वी यश ठिकविलें, व प्राचीनापासून अर्वाचीनापावेतों अमित भाष्यकाराकडून मान्यता मिळवून मानाचे मुजर स्वीकारले, तिच्यातील तत्त्वविवेचनाचें स्वरूपहि तसेंच लोक विलक्षण असलें पाहिजे हें उघडच आहे. येन्हीं 'पिंडे पिंडे मतिर्मित्ता' अशा प्रकारच्या या बहुरंगी ससारत अनेक भिन्नमतवाद्यांनीं एकाच गीतेला मान तुकविण्यात धन्यता मानावी, आपापल्या सांप्रदायिक मतप्रणालींना गीता-माउलीच्या वचनाचा आशीर्वाद मिळाविण्यासाठीं अहमहमिकेनें घडपड करावी, असें दृश्य दिसलें नसतें. भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात भिन्न टोकाप्रत गेलेल्या दर्शनपद्धतींनींहि—किंबहुना कित्येक भारतवाह्य विचारवृत्तींनींहि—गीतेबद्दल आदर व्यक्त करण्यात अपवादात्मक एकवाक्यता दर्शविली आहे ! गीतेच्या थोरवीचें हें एक मोठेंच प्रमाण होय आर्यावर्तात पार प्राचीन काळापासूनच गीता ग्रंथाला प्रस्थानत्रयीत उपनिषदाच्या बरोबरीनें सन्मानाचें स्थान दिलें जाऊन गीतेची अपूर्वता निर्विवाद मान्य करण्यात आली आहे.

गीतार्थाची झालेली ओढाताण

मात्र यामुळेच गीतेवर एक आपत्तीहि ओढवली. “जगाच्या कल्याणा सताऱ्या विभूति । देह कष्टधीती उपकारे” या सतभेष्ट तुकाराममहाराजांच्या यथार्थ उद्गाराप्रमाणें, ज्या गीतेचें अक्षरन् अक्षर त्रिविधतस्त ससारत्रस्त व सशयप्रस्त व्यक्तींच्या अतःकरणाला—यःकश्चित् यमरापासून विश्ववद्य महात्म्या पावेतोभ्या, ‘मुदुराचारी’ पाप्यापासून योगिराज पुण्यश्लोकापावेतोभ्या हृदयांना—सात्विक समाधानाचा ओलावा प्राप्त करून देण्यासाठीं आज शतकानुशतकें सिद्धत आहे, त्या गीतेच्या अर्थदेहाची या अतुल मानवसेवेंत ओढाताण द्यावी हें शास्त्रिकच आहे. भिन्नमतवाद्यांना आपल्या कृपाळुप्राप्तालीं सारख्याच

प्रेमानें आसरा देणाऱ्या या वाङ्मयसंतमाठलीचें अर्थस्वरूप या खटाटोपांत चांगलेंच कष्टविलें गेलें. कोठेकोठें तर कमीअधिक प्रमाणात तें विद्रूपहि झालें ! रणांगणात किंवा लोकासेवेंत प्राप्त झालेल्या व्रणांनीं विद्रूप होणारें एखाद्या रागा संगासारख्या शूर धर्मयोद्ध्याचें किंवा कर्मवीर देशभक्ताचें शरीर तशाहि अवस्थेंत निष्क्रिय म्याड व्यक्तीच्या सुदूर शरीरापेक्षा अधिक शोभतें, तद्वात् गीतेच्या अर्थाच्या या ओढाताणीनें तिच्या वास्तविक महत्तेला फाडीमात्रहि बाधा पोचली नाहीं हा भाग वेगळा. परंतु गीतेचा ईश्वरी फौल आपल्याच मताला अनुकूल आहे हें सिद्ध करण्यासाठीं तिच्या सरळ शब्दार्थाची खेचाताण करून उगीचच आडरानांत शिरून स्वानुकूल नवनवीन अर्थांचा आरोप तिच्यावर केला गेला; तिचे स्वरूप स्वतःच्या एकांगी 'नान्यदस्तिवादी' विचारसरणीच्या स्वरूपाशीं जुळतें आहे हें दर्शविण्यासाठीं त्रित्येकांनीं माण्याच्या व स्पष्टीकरणाच्या नांवावर तिजवर नकली रंगाचीं लिपणें चढविलीं; श्लोकांचे अर्थ फरतांना पदरचे विसंगत शब्द जोडले; व महत्त्वाच्या स्पष्ट उद्गारांना, ते स्वमतविशेषी भासले, म्हणून गौणत्व देऊन अर्थवादाच्या अंधारकोटडांत फोंबलें ! सारास, आपापल्या विशिष्ट विवेचनास गीताईच्या समतीचा आभास उत्पन्न करण्यासाठीं नानातऱ्हेचे प्रयत्न करण्यांत आले. मात्र हें झालें तें गीते-विषयी पूर्ण आदरछादि ठेवूनच झालें. परंतु भक्तांच्या या प्रेमसेवेच्या ओझा-खालीं गीतेचें मूळस्वरूप व संदेश दृष्टिआड होण्याच्या मार्गास लागले. उप-न्यानीं जनहृदयमंदिरें व्यापलीं व खरे हक्कदार देशोधडीला लागले ! भक्तानें देवतामूर्तीस मुगंधित चंदनाचा तरल लेप चढविला तर ती सेवा देवतेसहि रुचेल; पण मावतीच्या मूर्तीवर शेंदुराचे लेपचे लेप चढवीत गेल्यानें काला-तराने मूळ सुंदर मूर्ती दृष्टिआड होऊन वेगळीच एक ओबडधोबड आकृति तेंथें जनतेस दिगत राहावी, व भक्तांपित पुष्पधूपदीपनैवेद्यादिकांचा स्वीकार त्या शेंदुराच्या लेपानेंच करून मूळ मूर्तींपावेतो त्याचा वासहि पोरोचू नये, त्याप्रमाणें त्रित्येक माध्यमारांनीं चढविलेल्या टीकेच्या पुत्रांनीं मूळ गीतार्थाची अवस्था झाली आहे असें मोठ्या उद्देगानें म्हणावें लागतें ! मुद्देय इतकेंच की, मावतीच्या बापतींत तो शेंदुराचा लेप वाढत वाढत शेवटीं आपल्याच भारभूतत्वानें हुमंगून कालांतराने खालीं पडेपावेतो भक्तांय मूर्तींचे ते शुद्ध-स्वरूप दिसतच नाहीं, तसें येथें नाहीं. माध्यमारांनीं गीतेवर आपल्या मंदी-

नाथीचीं कितीहि पुढें चढविलीं तरी त्याबरोबरच गीतेचे मूळ श्लोकादि वाचकास उपलब्ध असल्याने चिकित्सक अभ्यासकाला तें भाष्यपुढे दूर सारून गीतेच्या मूळ रूपाचा स्वतंत्र विचार करणें शक्य असतें !

निश्चित तात्पर्याची आवश्यकता

वस्तुतः अत्यंत तर्कशुद्ध, सुसंगत, व सशयनिरसनासाठींच उघडपणें निर्माण झालेल्या या ग्रंथसम्राज्ञीचें स्वरूप भाष्यकाराच्या बहुश्रुती चष्म्यातून पाहता सशयनिर्माणकारी भासू लागते. “तदेक वद निश्चित्य” (श्लोक ३-२) या काकुळतीच्या प्राथंनेला मान देऊन साक्षात् बागीश्वर श्रीकृष्णानें दिलेल्या या पवित्र प्रदीर्घ उत्तरातून भिन्न भिन्न विचारवतानी वेगवेगळे अर्थ काढले आहेत ! जणू एकाच बासरीतून अनेकांनीं भिन्न भिन्न सूर काढावे ! परंतु बासरीने विश्वाला मोहिनी घालणारा, व गीतेने त्याच विश्वाची मोहिनी दूर करणारा, श्रीकृष्ण एकच असला तरी गीता म्हणजे काही बासरी नव्हे ! तसें पाहिलें तर, ज्या बासरीतून जगजनक श्रीकृष्णानें मधुर सूर काढले तिच्या तूनच मानव पामरानीं वेगळे वेडेवाकडे सूर काढण्याच्या प्रयत्नात त्या बासरीच्या पावित्र्याचा अपमानच होईल, पण असें करणें इष्ट नसलें तरी एक वेळ शक्य आहे. परंतु गीतेच्या सत्रधात असा प्रकार अनिष्टच नव्हे तर एतरोवर अशक्य देखील आहे. बासरीत स्वतःचें म्हणणें काही नसून तिच्यात अर्थहीन अशी केवळ एक पोकळी असल्याने तिच्यातून अनेकांनीं अनेक सूर काढणें संभवनीय आहे परंतु—

यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत

अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥४-७॥

परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम्

धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगे युगे ॥४-८॥

[अर्जुना, ज्या ज्या वेळीं धर्माला निस्तेजता येऊन अधर्माला जोर चढतो त्यावेळीं मी स्वतःच जन्म घेतों. सज्जनरक्षणार्थ, दुर्जनविनाशार्थ, व धर्म संस्थापनार्थ मी युगायुगात अवतार घेत असतो.] या स्पष्ट प्रतिज्ञेस अनुसरून प्रत्यक्ष परमेश्वरानें अवतार घेऊन विशिष्ट दृष्टिकोनात सांगितलेल्या गीतेच्या बाबतीत अर्थभेदाचे आभास उत्पन्न केलें जाणें हें एकदर समाजहिताच्या

दृष्टीने अनिष्ट आहे इतकंच नव्हे तर सत्याच्या दृष्टीन शकाहि नव्हे ! कोणी माध्यमर गीतेंतून निघेळ कर्मसंन्यासाचें तात्पर्य काढू चाहते, अन्य कोणी गीतेंत सन्यासमार्गाची निंदा व निष्कामकर्मयोगाची निरपवाद स्थापना पाहते; तिसऱ्या कोणास त्याच गीतेंत भक्तिमार्गाचें तर चवध्यास पातळल योगाचें दर्शन घडतें, याशिवाय आणखी कोणी गीतेच्या द्वारे श्रीकृष्णानें अनिर्गुण अर्हिसा तत्वाचें समर्थन केलें आहे असेंहि प्रतिपादन करीत असतात; आणि शेवटी, भ्याह खुनादि कृत्याच्या व निंद्य हिंसेच्या पुरस्कारार्थ याच गीतेच पान उघडून वाचावयास देखील कोणी कोणी तयार आहेतच !^१ हे असे परस्परविरोधी अर्थ पाहिले म्हणजे गीताभार विभूतीच्या अतीव बुद्धि-कौशल्याबद्दल कितीहि विस्मयादर वाटला, तरी तिच्या मूळ निःसंदेह एकात्मक संदेशाविषयी उत्कटा मात्र कमी होणारच अथवा अधिक तीव्रच होते !

प्रस्तुत विवेचनाचा दृष्टिकोन

अशाच उत्कटेंतून निर्माण झालेला, गीतेचा सुसंगत एक निश्चिंतार्थ काढण्याचा एक नम्र प्रयत्न या प्रधात आम्ही वाचकानमोर टेंबीत आहों. सुश वाचकाना यात कितपत् वैशिष्ट्य दिसतें, पणतें, हे ते सारामारविवेकपूर्णक ठरवितीलच. मान हे वैशिष्ट्य जेथें सुचविण्यात पूर्णस्वरुचें योग्य ऋग नाकारण्याचा आमचा उद्देश नाही. अनेक ठिकाणी या अशा 'माध्यमारातें पाट पुसतच' आम्ही आमचा मार्ग निश्चित करण्याचा प्रयत्न केला आहे. आणि विवेचनाच्या ओघात जेथें कोणा माध्यमाराची आमचा मतभेद प्रदर्शित करण्याचा प्रसंग आला, त्यावेळीं तो विरोध निष्कारण फुगलेला दिसू नये-जितक्या अशापुरता तो वस्तुतः असेल तितक्यापुरताच तो दर्शविला जावा व त्या माध्यमाराचें सारेंच विवेचन अप्राप्त आहे असा वाचकाचा ग्रह होऊ नये-अशी काळजी घेतली आहे. यासाठी एका स्थळी ज्या माध्यमारावर टीका केलेली असेल त्याचाच इतरत्र समतिदर्शक उल्लेख आदळू शकेल. मान त्याच-बरोबर जेथें आम्ही असा मर्यादित मतभेद व्यक्त केला असेल तेथें वाचकांनीहि केवळ आदरभावेनेच्या दृष्टीने न पाहता, तत्त्वान्वेषी बुद्धिनिष्ठ विचारपद्धतीचाच अवलंब करावा अशी आमचीहि उत्तम अपेक्षा आहे. टीकाविषयक मत

१ हे सारे गीतेच्या भष्यच प्रकार झाले, माक्षिनाय तिचे निंदक निन्द्या ठयीं नाना अर्थ-विद्या अनर्थ-पद्धत असतातच !

प्रदर्शित करणारी ध्येति स्वतःच्या जीवनचारित्र्याच्या कसोटीने कितीहि श्रेष्ठ असली तरी तिचा गीतार्थविषयक दृष्टिकोन कितपत् यथार्थ किंवा अयथार्थ आहे हाच प्रस्तुत प्रश्न मानला पाहिजे. गीतेसारख्या तर्कनिष्ठ व कार्यकारण विवेचनावर भर देणाऱ्या ग्रंथाचे मनन करताना बुद्धिविरोधी भावनेवर विसवणे हा त्या ग्रंथाचा अपमानच होय. भारतवर्षात वेदाविषयी असलेला पूज्यभाव पूर्णपणे अवगत असूनहि, योग्य वेळ येताच त्यानाहि गौणत्व देऊन-

त्रैगुण्यविषया वेदा निस्त्रैगुण्यो भवानुन ॥२-४५॥

[वेद हे सत्त्वरजतमात्मक आदेत, अर्जुना, तू त्याच्याहि पलीकडे जाऊन त्रिगुणातीत हो.] असा स्पष्ट आदेश देणारे गीताकार स्वतः तत्त्वविवेचनाच्या प्राप्तात कसे बुद्धिप्रामाण्यवादी होते हे दिसून येते म्हणून त्यानीच विश्वोद्धारार्थ निर्मिलेल्या या गीतारूपी कामधेनूचे दोहन करून तिचे शुद्ध भावार्थबुद्ध्य प्रदण व प्रकाशित करण्याचा अधिकार जसा सत्सारमान्य श्रेष्ठ व्यक्तींना पोचतो तसा तो सामान्यचरित्र व्यक्तीलाहि पोचतो, या विचारावर विसंबूनच आम्ही गीतातत्त्वदर्शनाचा हा अस्पष्ट प्रयत्न वाचकासमोर ठेवीत आहोत. या प्रयत्नात कोणत्याहि पूर्वसंप्रदायाच्या अनुयायित्वाचे आमच्यावर बंधन नाही गीतेकडून काही सदविषयाचा प्रयत्न करण्याएवजी गीतेला स्वतःलाच काय हवे ते बंदू थावे व आपण केवळ वाचकासमोर परिचयकाराची भूमिका घारण करावी अशी आमची इच्छा आहे. एखाद्या विविष्ट रगाची भिंम लावलेला चप्पा या कार्यासाठी न वापरता, जे आहे तेच अधिक स्पष्टपणे परिचित करून देणाऱ्या साध्या त्रिनरंगी नाचातून आम्ही वाचकाना गीतार्थाचे दर्शन करवू चाहतो.

जाताजाता एका गोष्टीकडे वाचकाचे लक्ष येथे वेधणे इष्ट होइल. गीतेत केवळ नीति-अनीति, कर्तव्य-अकर्तव्य, अशा प्रभाचीच चर्चा नसून जगदुत्पत्ति, क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार, इत्यादि स्वरूपाची चर्चाहि आलेली आहे. पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञानात या चर्चाचे क्षेत्र नीतिशास्त्र (Ethics) व अध्यामविद्या (Metaphysics) या भिन्न नावाखाली वेगवेगळे ठेवण्यात येते, व एका दृष्टीने त्यात सामहि आहे. परंतु आर्य तत्त्वज्ञानाच्या एकादर परंपराम अनुसरून गीताकारानी अर्जुनाच्या मूलतः धर्माधर्मविषयक प्रश्नाला यावयाच्या उत्तराम गहनगता आगण्यासाठी अध्यात्मज्ञानाचाहि कुशलतेने काहीसा उद्घापोह केलेला

आहे. पण असें असलें तरी, गीतेंतील प्रमुख प्रतिपाद्य सिद्धांत नीतिशास्त्रविषयक आहे हें विसरून चालणार नाहीं. एका विशिष्ट विलक्षण प्रसर्गां काय करणें चागलें होईल व काय वाईट होईल या अर्जुनाच्या प्रश्नातून गीतौघाला चालना मिळालेली आहे. आम्ही या पुस्तकात श्रीमद्भगवद्गीतेची मुख्यतः नीतिशास्त्राच्या दृष्टीनें चर्चा करणार असून गीतेंतील तदितर विवेचनाला स्वतंत्र महत्त्व देण्याचा आमचा विचार नाहीं.

प्रकरण दुसरें

सारनिर्णयाचीं साधनें

कोणत्याहि विवेचनाचें तात्पर्य निश्चित करण्याची एक सप्तविध कसोटी प्राचीन काळापासून भारतवर्षांत मान्यता पावलेली आहे. मीमांसकांच्या शब्दांत तिचें वर्णन असे आहे—

उपक्रमोपसंहारौ अभ्यासोऽपूर्वता फलम्
अर्थवादोपपत्तौ च लिंगं तात्पर्यनिर्णये ॥

यात सारनिर्णयार्थं प्रयातील उपक्रम, उपसंहार, अभ्यास, अपूर्वता, फल, अर्थवाद आणि उपपत्ति या सात गोष्टींचा विचार करावयास सांगितलें आहे. उपक्रम व त्याचें महत्त्व. विचार आणि भाषा

यापैकी पहिला जी उपक्रम, त्याचा अर्थ प्रारंभकाळची एकदर परिस्थिति असा आहे. चर्चाविषयक ग्रंथाचा प्रारंभ कोणत्या पृष्ठ व पार्श्वभूमीत झाला आहे हें पाहिलें म्हणजे ग्रंथकाराचा खरा आशय लक्षात घेण्यास सहजच साध्य होतें. वाक्याला जसा सटभूं तसा ग्रंथाला उपक्रम एखाद्या वाक्याच्या स्पर्धी करणार्थ जसे त्याच्या सदर्मकांडे तसे ग्रंथाच्या स्पर्धीकरणार्थ उपक्रमाकडे नीट लक्ष देणें दृष्ट असतें. गीतेतील तत्त्वज्ञान अर्जुनाच्या प्रश्नाला उत्तर म्हणून सांगितलेलें आहे. यासाठी त योग्य प्रकारें समजून घ्यावयाचें असेल तर अर्जुनाच्या त्या प्रारंभीच्या शकेचा व मानसिक आदोलनाचा खरा आशय लक्षात घेणें आवश्यक आहे. त्याप्रतीतच जर गैरसमज झाला तर श्रीकृष्ण-प्रणीत विचारसरणीचा सारा ग्रंथच चूक लागेल यात नवल काय ?

ग्रंथाचा अर्थ लावण्यासाठी उपक्रमाकडे पाहण्याची अशी आवश्यकता का पडते ! वनराज सिद्धानें मद्रासवर श्लेष घालण्यापूर्वी थोडें मागे सरावें, त्याप्रमाणें एखाद्या वचनातलें सत्य हस्तगत करावयाचें असता, केवळ त्या

वचनावरच लक्ष केंद्रित न करिता प्रथम योडे मागे-पार्श्वभूमीकडे, सर्वांकडे, -नीट पाहणे आवश्यक कां मानले जावे ? याचे एक कारण असे आहे. एखादे सत्य प्रथम विचारस्वरूपात कोणाच्या मनात उद्भूत झाल्यावर, ते जर इतर कोणास सागावयाचे असेल तर ते मापेच्या द्वारे व्यक्त केले पाहिजे^१. एकाच्या मनात विचाररूपाने असलेले ज्ञान इतरास समजून घ्यावयाचे असेल तर मापेचे माध्यम हा त्याचा मार्ग होय. व्याप्रमाणे निराकार चैतन्य विशिष्ट साकार देशतः चरित्त होऊन जगात प्रकटते व इतस्ततः भटकते, त्याप्रमाणे वैचारिक सत्यादि विशिष्ट भाषादेशात अवतीर्ण होऊन प्रकट होते व एका मनानून दुसऱ्यात प्रवेश करू शकते.^२ पण भाषेचा हा देह प्राप्त झाल्याने त्या सत्याला जसा काही लाभ होतो तसाच योडा हानीचाहि वाटा उचलावा लागतो. भाषेच्या योगाने विचाराला स्थैर्य व विनिमयपानता प्राप्त होत असली, तरी भाषेला असणाऱ्या स्थलकालायांच्या मर्यादादि सत्याला सहन कराव्या लागतात. भाषा अनेक वेळा द्वयर्थी किंवा वच्यर्थी असू शकते. बाणीचे मूळ वर्ण जरी त्रिकालाबाधित व उपाधिनिरपेक्ष असले तरी मानवप्राणी त्याचे जे शब्दवाक्यादि समूह तयार करतो त्यात मानवी अपूर्णता साहजिकच शिरते यामुळे किती तरी शब्द भाषेत एकाहून अधिक अर्थानी उपयोगिले जातात. लक्ष म्हणजे एक गणनसख्या किंवा मनाचे अवधान असे दोन अर्थ शक्य आहेत, तसेच कोणी म्हणजे लक्ष्यस्तसख्या किंवा अर्थचमत्कृति, जोडा म्हणजे पादनाण किंवा देधेजण, विशेषतः पतिपत्नी. 'लक्षाशिवाय कोटी शक्य नाही', 'जोड्याने जेवावयास बसू नये', 'रामरावचा जोडा चांगला शोमता', इत्यादि वाक्याचे यामुळेच दोन अर्थ होऊन कधीकधी मौज उत्पन्न होते. भारतीय युद्धात 'अश्वत्थामा' नावातील सदिग्धतेमुळे घडून

१ येथे 'भाषा' शब्दात वर्णाक्षराशिवाय हावभावहि समाविष्ट आहेत असे समजावे

२ मात्र, विचार जेव्हा एका मनानून दुसऱ्या मनात जातो तेव्हाच भाषेत व्यक्त होतो, व आत्मचित्तनात भाषा वापरलाच जात नाही असे नव्हे फरक इतकाच कां, आत्मविचार भाषेशिवायहि शक्य आहे, विचारविनिमय तसा शक्य नाही याचा अधिक चर्चा येथे अप्रस्तुत होईल विशेषतः गीतेचे स्वरूप आत्मचित्त नात्मक नसून विचारविनिमयात्मक-समापणात्मक-आहे हे वाचक ध्यानात घेतालच

आलेला द्रोणवधाचा प्रसंग प्रसिद्धच आहे. 'यथार्थदीपिके'त वामनपंडित एके स्थळीं म्हणतात : " 'सैधव' शब्द लवण । आणि 'सैधव' सिंधुदेश अश्याचीहि खूण । परी युद्धप्रसर्गी न देती लवण । आणि न दाविती घोडा जेविता ॥ " (श्लोक १२-१२). शिवाय, विशिष्ट शब्दच अनेकार्थी असतात असें नसून, कित्येक वेळा नुमत्या वाक्यरचनेच्या सदिग्धतेमुळेहि श्लेष निर्माण होतो उदाहरणार्थ, 'रामाला गोविंदाला चार रुपये देणें आहे' असें म्हटल्यास, सदर्थ माहित नसेल तर, रामाहि सावकार असू शकतो किंवा गोविंदाहि असू शकतो मुद्दा असा की, भाषेचें आवरण स्वीकारल्यावर तिच्या या दोषाची बाधा वैचारिक सत्यालाहि भोगावी लागते. या अनेकार्थित्वावर पूर्वापार सबंध-म्हणजे उपक्रम-हा एक उत्तम उपाय असल्यानें कोणत्याहि विवेचनातील सत्य हुडकून काढताना उपक्रमाकडे लक्ष द्यावें लागतें. तसें न केल्यास ग्रंथकाराच्या मनात एक विचार असून बाचक त्याच्यावर वेगळ्याच विचाराचा आरोप करण्याचा समय राहतो. गीतेतील 'कर्म' या महत्त्वाच्या शब्दावर गुरु व्याख्यान देत असता, शिष्य जर ती चर्चा व्याकरणातील 'कर्म' या अर्थानें ग्रहण करू लागला, तर ते ध्यानात आल्यावर "तुझ्यासारख्याला गीता काय शिकवू, माझे 'कर्म' ।" अम उद्देगानें उद्गार काढून गुरून आपल्या 'कर्मा'वर हात मारून घेतला तर यात दोष कोणाचा ?

विचारांची परिस्थितिसापेक्षता

व्यक्त विचाराला मापेमुळे प्राप्त होणाऱ्या या सदिग्धतेच्या धोक्याशिवाय, उपक्रमाकडे लक्ष देण्याच्या आवश्यकतेचें आणखीहि एक कारण सांगता येईल कोणत्याहि विचाराचा माप्यारूपी देहच नव्हे तर त्याचा रहस्यरूपी गाभा देखील कांही अशी पार्श्वभूमीवर अवलंबून असतो. ज्या परिस्थितीतून तो विचार उद्भवतो तिच्या विशिष्ट स्वरूपावरून त्याची दिशाहि कांही अशी निर्धारित होत असते. या विश्वातील प्रत्येक घटना थोड्याफार अशानें परिस्थितिसापेक्ष असते. 'यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति' (४-७) इत्यादि प्रत्यक्ष मगवदुत्पीवळूनच स्वतः त्यांचा अवतारहि विशिष्ट परिस्थितीला अनुलब्धन होत असतो हे दिलेले येतें. यासाठीं त्यांच्या एखाद्या अवताराचेंहि रहस्य समजून घ्यावयाचें असेल तर त्याच्या आरमकाळीन परिस्थितीचा विचार आवश्यक ठरतो. विश्वातील सर्वच घटनाना लागू पडणाऱ्या या

नियमाला मनात येणारे विचार अर्थातच अपवाद असू शकत नाहीत. विचारात अवतीर्ण होणारे प्रत्येक साकार सत्य थोड्याफार प्रमाणात परिस्थिती सापेक्ष असते. अमुक विचार अमुक स्वरूपातच कां उत्पन्न झाला याचा काहीसा खुलासा तत्कालीन परिस्थितीत आपल्यास उपलब्ध होऊ शकतो. श्रीकृष्णाच्या उत्तरात व्यक्त झालेल्या विचारसरणीचे स्वरूप व दिशा अर्जुनाच्या मूल प्रश्नावरहि अवलंबून होतीच श्रीकृष्णाना यच्चरावत् ज्ञान अवगत असताहि, कुरुक्षेत्रावरील त्या रणप्रसंगी त्याच्या मनात व मुखात त्यापैकी जो अंश आला त्याची निवड अर्जुनाच्या प्रश्नाच्या व त्या क्षणाच्या एकदर परिस्थितीच्या स्वरूपाकडे पाहूनच त्यानी केली असली पाहिजे. यासाठीहि गीतेतील तत्त्वज्ञानाच्या चर्चेत उपक्रमाचे महत्त्व.

तात्पर्य, कोणत्याहि विचारमालिकेच्या सत्यनिर्णयात उपक्रमाचे महत्त्व दोन दृष्टींनी असते. तिच्यातील विचाराच्या स्वरूपाचे व दिशेचे योग्य आकलन होण्यासाठी व तिच्या भाषेचा विबधित अर्थ निश्चित करण्यासाठी. त्रिकालाबाधित सनातन सत्यतत्त्वाच्या गाम्याला कोणत्याहि मनात प्रवेश करताना प्रथम विशिष्ट वैचारिक स्वरूप प्राप्त होते, आणि नंतर त्याला भाषेचे आवरणहि प्राप्त होऊ शकते. हे स्वरूप व हे आवरण या उभयतांचाहि उपक्रमाशी-सदमांशी-संबंध येतो.

गीतेचा उपक्रम

उपक्रमाच्या सर्वसाधारण अर्थाचा वर खुलासा केला. परंतु गीतेच्या उपक्रमाविषयी जो मतभेद आढळून येतो त्याकडे पाहता या विषयाची थोडी अधिक चर्चा येथे उपयुक्त होईल. आताच वर आम्हां अर्जुनाच्या प्रारंभिक प्रश्नोद्धाराना गीतोपदेशाचा उपक्रम म्हणून संबोधिले आहे. लोकमान्य टिळकांनी 'गीतारहस्या'त असेच म्हटले असून,^१ डॉ. राधाकृष्णन् यांचेहि मत असेच आहे.^२ परंतु काही जणांचा यावर तत्रदृष्ट्या आक्षेप आहे. गीतेचा पहिला अध्याय व दुसऱ्या अध्यायातील पहिले दहा श्लोक म्हणजे गीताशास्त्राचा उपक्रम नसून त्याचे कारण होय असा वारिक भेद दाखवून,

१ पृ २४, पृ २७ वर तर 'गीतेचा उपक्रम म्हणजे पहिला अध्याय' असे स्पष्टच म्हटले आहे

आचार्यभक्त विष्णुशास्त्री चापट हे दुसऱ्या अध्यायाच्या अकराव्या श्लोकाला गीतेचा उपक्रम मानतात.^१ कोणत्याहि मौखिक किंवा लेखी विवेचनाचा उपक्रम हा त्याचाच आरंभीचा भाग असतो, व म्हणून तो त्याच विवेचकाने स्वतः केलेला असला पाहिजे, अन्य कोणी नव्हे, अशा दृष्टीने विचार करून, भगवद्गीतेचा म्हणजे श्रीकृष्णोपदेशाचा उपक्रम श्रीकृष्णाच्या स्वतःच्याच शब्दात पाहिला पाहिजे, अर्जुनाच्या किंवा धृतराष्ट्राच्या किंवा सत्रयाच्या शब्दात नव्हे, असा त्या आक्षेपातील आशय आहे. स्वतः आद्य श्री शंकराचार्यांनी आपल्या भाष्यास श्लोक २-११ पासूनच प्रारंभ केला आहे, व त्याच्या समर्थनपर श्री. चापटशास्त्री यांचे बरील मत आहे. आता अगदी तांत्रिक दृष्ट्या पाहता उपक्रमासंबंधी बरील मत ग्राह्यहि मानले तरी गीता-विवेचनाच्या बाबतीत हा आक्षेप गैरलागू व विपरीत परिणामकारक ठरतो. गीतेतील श्रीकृष्णोपदेश हे स्वतंत्र व्याख्यानात्मक किंवा प्रथात्मक विवेचन नसून सभाषणस्वरूपी असल्याने, श्रीकृष्णाच्या प्रारंभीच्या शब्दांचाहि वास्तविक अर्थ ध्यानात येण्यासाठी अर्जुनाच्या ज्या प्रश्नातून ते उत्तर उद्भवले त्याच्या स्वरूपाकडे नीट लक्ष देणे आवश्यकच आहे; मग त्या प्रश्नाला उपक्रम म्हणा किंवा 'कारण' अगर 'संदर्भ' असे वेगळे नाव द्या. हे आक्षेपक म्हणतात त्याप्रमाणे—

अशोच्यानन्वशोचस्त्वं प्रज्ञावादांश्च भाषसे

गतासूनगतासूश्च नानुशोचन्ति पंडिताः ॥ २-११ ॥

हा जरी तांत्रिकदृष्ट्या गीतोपदेशाचा उपक्रम मानला, तरी यात "अरे, ज्यानिपयी शोक करू नये त्याविषयी तू शोक करित आहेस आणि श्रावणपणाच्या गोष्टी सांगतोस" असे म्हटले असल्याने, अशा कोणत्या 'अशोच्य' विषयाबद्दल अर्जुन शोक करित होता, आणि श्रावणपणाच्या अशा गोष्टी तरी तो कोणत्या सांगत होता, याचा निश्चय करणे भाग पडतेच ! आणि त्या संदर्भाकडे योग्य लक्ष न पुरविला या श्लोकाचे विवरण करू पाहणाऱ्यांनी याचे वसे विमगत व चुकीचे अर्थ केले आहेत, व त्याचा परिणाम एकदर गीता-तान्त्रिकांवर कसा झाला आहे, हे आम्ही पुढे दाखविणार आहोत. यासाठी या 'संदर्भ'ला किंवा 'कारण'ला तत्परतः गीतेच्या उपक्रमाचाच एक भाग

समजण्यास आम्हांस हरकत वाटत नाही. जर तात्पर्यनिर्णयाच्या साधनात उपक्रमाव्यतिरिक्त 'सदर्भा'चा विशिष्ट उल्लेख असेल, तर गीतेतील अर्जुन-विषादवर्णनाला उपक्रमात समाविष्ट न करिता 'सदर्भ' मानता येणे शक्य होईल. पण ज्याअर्थी मीमांसकीय उपरोक्त साधनात सदर्भाचा असा स्वतः उल्लेख नाही, व ज्याअर्थी या प्राथमिक मागाशिवाय श्लोक २-११ च्या व म्हणून संपूर्ण ग्रंथाच्या अर्थाचा नीट निर्णय शक्य नाही, त्याअर्थी तो सदर्भ उपक्रमातच समाविष्ट मानणे इष्ट व सुसंगत होय.

जेथे जेथे खुद्द विवेचनकाराव्यतिरिक्त इतर कोणाचे उद्गार त्या विवेचनाचे मर्म समजण्यास अशा प्रकारे आवश्यक असतात, तेथे मीमांसकांच्या धरील श्लोकानुसार धर्मीकरण करतांना त्या उद्गारांना उपक्रमात घालणे योग्य होय. ते उद्गार कोणी काढले या गोष्टीला विशेष महत्त्व देण्यात हशील नाही. पाट्टा काँ, अर्जुनविषादाचा आविष्कार गीताकारांनी स्वतः अर्जुनाच्या तोंडीं न घालता भीकृष्णाच्याच मुखाने प्रारंभी त्याचे वर्णन केले असते, तर त्याच अर्जुनविषादास या आक्षेपकांनी उपक्रमांत स्थान दिले असते किंवा नाही ? कोणी मनुष्य स्वतःप्रपणे व्याख्यान किंवा ग्रंथ करतो तेव्हा बहुधा तो मुद्दयातीस असा सदर्भात्मक पूर्वपक्ष स्वतःच्याच शब्दात साराशरूपाने सांगतो, व म्हणून त्याच्या बाबतीत 'सदर्भ' आणि 'उपक्रम' याची साहजिकच एकात्मता होऊन त्या सदर्भाकडे वेगळेपणे लक्ष जात नाही. परंतु जेथे समापन-पद्धतीने व्याख्यान केलेले असते तेथे हा सदर्भ मुख्य वक्त्याहून अन्य कोणाच्या मुखाने बाहेर पडतो इतकेच. परंतु तेवढ्यामुळे या सदर्भाला उपक्रमब्राह्म मानणे योग्य नव्हे. आता, श्री. बापटशास्त्री यांनी छांदोग्योपनिषदाच्या साहाय्या अघ्यायाचा दिलेला दाखलाहि गीतेला अप्रस्तुत आहे. कारण तेथे 'सदेव सोम्येदमग्र आसीत्' इत्यादि उपक्रमाने सुरू होणारे ब्रह्मविषयक व्याख्यान जरी श्वेतकेतूच्या प्रश्नाला उत्तर म्हणून त्याच्या पित्याने सांगितलेले असले, तरी या विशिष्ट उपक्रमाच्या अर्थाचा श्वेतकेतूच्या प्रश्नाशी किंवा त्याच्या तत्कालीन वैयक्तिक परिस्थितीशी विशेष संबंध नाही. "मी युरोपचे वर्णन ऐकू इच्छितों, तरी कृपा करून ते सांगाल काय?" असे म्हटल्यावर कोणी ती माहिती दिली, तर त्या वर्णनाचा या प्रश्नाशी विशेष संबंध नसतो. परंतु "मी युरोपला यावेळीं जावे काय ? तेथील परिस्थिती कशी काय आहे ?" असा प्रश्न केल्यावर त्याला जे उत्तर दिलेले असेल त्याचे मर्म नीट कळण्या-

साठी त्या प्रश्नाकडे व पृच्छकाच्या परिस्थितीकडे बळावे लागेल. किंबहुना पहिली पृच्छा म्हणजे खरोखर प्रश्न नसून ती एक विनंति होय, दुसरा मात्र खरा प्रश्न आहे गीतेंतला श्रीकृष्णोपदेश अर्जुनाच्या विशिष्ट प्रश्नातून व परिस्थितीतून उद्भवलेला आहे हे विसरून चालणार नाही; आणि हे दृष्टि आड करून गीतेचें रहस्य हुडकण्याचें प्रयत्न यशस्वी ठरणार नाहीत. छादोग्योपनिषदातल्या व्याख्यानाचा उगम श्वेतकेतूच्या प्रश्नात नसून विनंतीत आहे. किंबहुना बारकाईने पाहिले असता ते व्याख्यान ऐकण्याच्या श्वेतकेतूच्या स्वतःच्या इच्छेपेक्षा, त्यानें तें ऐकावें अशी त्याच्या पित्याचीच मुळात इच्छा होती असें दिसून येईल. या सर्व गोष्टींचा विचार करिता, त्या व्याख्यानाचा उपक्रम “सदेव सोम्येदमग्र आसीत्” यात मानून श्वेतकेतूचें पित्याशी झालेले तत्पूर्वीचे समापण त्या उपक्रमातून बगळलें, तरी गीतेच्या बाबतीत अर्जुनविषादपर भाग उपक्रमातून गाळणें योग्य ठरणार नाही. ‘पृच्छामि त्वा धर्मसमूहचेताः’ (१७) असें काफ़ळतीनें म्हणणाऱ्या अर्जुनाचा प्रश्न, आणि श्वेतकेतूचा पित्यास प्रश्न, यात महदतर आहे. स्वतः गीताकारांनींही अर्जुनविषादयर्णनाच्या पहिल्या अध्यायाला गीताब्राह्म न मानता प्रत्यक्ष गीतेंत समाविष्ट केले असून, “इति भीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्याया योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे अर्जुन विषादयोगो नाम प्रथमोऽध्यायः” अमा निःसदिग्य सकल्पहि रुढ झालेला आहे. या पहिल्या अध्यायात शाब्दिक दृष्ट्या (ब्रह्मविद्येंतील योगशास्त्रपर) श्रीकृष्णार्जुनाचा ‘संवाद’ १ नसताही, त्या संवादाचाच हा पहिला अध्याय मानला गेला आहे हे ध्यानात घेतलें म्हणजेहि बरील आक्षेपाचें वैयर्थ्य दिसून येईल.

उपसंहार; अभ्यास, फल

उपक्रमानंतर मीमांसकांनी उल्लेखिलेले तात्पर्यनिर्णयाचें दुसरें साधन

- १ मान पहिल्या अध्यायात श्रीकृष्णार्जुनसंवाद मुळीच नाही असें नाही, श्लोक २१, २२, २३, व २५ यात तो संवाद आला आहे श्लोक २५ चा उत्तरार्ध श्रीकृष्णाचा आहे पण या ‘संवादात ब्रह्मविद्यातर्गत योगशास्त्र’ नाही हें स्पष्टच आहे परंतु तरीहि श्रीकृष्णाचे ते भोजके चार पाच शब्द गीतचे प्रेरक व म्हणून अत्यंत महत्त्वाचे आहेत, याचा गुलामा पुढें अकराव्या प्रकरणात केला आहे पहिल्या अध्यायात श्रीकृष्णाचे उद्गार नाहीत असें ‘गीतातत्त्वमजरीत,’ (प्रास्ताविक श्लोक-कोष्टक शाखा) म्हटलें आहे, ती नजरचूक दिसते

म्हणजे 'उपसहार'—विवेचनाचा शेवटचा भाग. एकाच ठिकाणाहून निघणाऱ्या आगगाळ्या पुढे निरनिराळ्या दिशेकडे वळाव्या, तसें एकाच उपक्रमातून निघणारी विवेचने पुढे भिन्नभिन्न सिद्धांताकडे वळू शकतात. यासाठीं ग्रंथाचा समग्र आशय ध्यानात येण्यासाठीं त्यातील उपक्रमाच्या पहिल्या टोकाप्रमाणें उपसहाराचें अंतिम टोक देखील नीट अवलोकन करणें आवश्यक ठरतें. उपसहार म्हणजे ग्रंथकारानें आपल्या विवेचनाच्या अखेरीस प्रकट केलेला समारोपात्मक विचार.

'अभ्यास' म्हणजे विवेचनात आवर्जून, जोर देऊन, बारबार प्रकट केलेला विचार. यावरून ग्रंथकाराला स्वतःच्या एकदर विवेचनातील कोणता अशा महत्त्वाचा वास्तो हें दिसून येतें 'अपूर्वता' म्हणजे इतर ग्रंथापेक्षा प्रस्तुत विवेचनात वैशिष्ट्यानिं काय प्रतिपादन केलें आहे तें, जें पूर्वी इतरांनीहि सांगितल असेल तें तसेंच्या तसेंच पुनः सांगत घडण्याचा वृथा खटाद्येप कोणी सुश करीत नाहीं. आणि अशा चर्चितचर्चणाऱ्या सुश वाचकहि विशेष महत्त्व देत नाहींत. गीताग्रंथांत तर भगवतांनी स्वतःच जें इतरत्र प्राप्त होणार नाहीं असें महत्त्वाचें रहस्य तुला मी सांगत आहे असें अर्जुनास सुचविलें आहे. हें विशेष रहस्य कोणतें याचा ऊहापोह म्हणजे अपूर्वता-कसोटीचा विचार होय.

पाचवें साधन फल, ग्रंथातील विवेचनेनं वाचकभोत्याच्या मनावर जो प्रत्यक्ष परिणाम घडून येतो त्यावरूनहि काही अशीं ग्रंथाचें तात्पर्य निश्चित करणें शक्य होतें, उपसहार व फल यात परक आहे. उपसहार हा विवेचनाचाच अंतिम अंश असतो. फल हें विवेचनाच्या क्षेत्राच्या बाहेर प्रत्यक्ष वस्तुस्थितीच्या प्राप्तीत असतें. उपसहार ग्रंथकाराच्या हातांत असतो. फलावर त्याचा तितकासा ताबा नसतो. आपल्या ग्रंथापासून काय फल अपेक्षित आहे हें तो सांगू शकतो, पण तसें घडून येईलच अशी तो खात्री देऊ शकत नाहीं. फलाचें स्वरूप बसतें काही अशीं विवेचनाच्या युक्त्यासुक्तेवर तसेंच काही अशीं बाह्य परिस्थितीवरहि अवलंबून असू शकतें. एखादें विवेचन सरोवर उत्कृष्ट असूनहि भोत्याच्या अपाश्रितेमुळें किंवा दृष्ट्यादीपगामुळें पालण्या घागरीवर टाकलेल्या पाण्याप्रमाणें तें निष्फळ ठरलें तर तो दोष विवेचनाचा कसा म्हणतां येईल ! समर्थ रामदासांनीं दासबोधाला मारमीच—

आतां श्रवण केलियाचें फळ । क्रिया पालटे तत्काळ ।

तुटे संशयाचें मूळ । येकसरां ॥ १-१-२८

मार्ग सांपडे मुगम । न लगे साधन दुर्गम ।

सायोज्यमुक्तीचें धर्म । ठाई पडे ॥ २९ ॥

नासे अज्ञान दुःख आंती । शीघ्र चि येथें ज्ञानप्राप्ति ।

ऐसी आहे फळश्रुती । ईये ग्रंथी ॥ ३० ॥

अशी अपेक्षा व्यक्त केली असली तरी दासबोधाच्या किती वाचकभोत्यावर असा परिणाम खरोखर दिसून येतो ? फार काय, केवळ निष्फळतेच्याहि पलीकडे जाऊन, संपदुग्धन्यायानें उत्तम विवेचनाचा विपरीत परिणाम दृष्टोत्पत्तीस येणें देखील अशक्य नाहीं ! स्वतः समर्थच, या गोष्टीची स्पष्ट जाणीव ठेवून, बरील फलवर्णनाच्या अखेरीस म्हणतात—

जयाचा भावार्थ जैसा । तयास लाभ तैसा ।

मत्सर धरी जो पुसा । तयास तें चि प्राप्त ॥ १-१-३८ ॥

शेक्सपियरच्या प्रसिद्ध 'टॅमेट' नामक नाटकात प्रॉस्पेरो कृपाळूपणें कॅलिबनला भाषा शिकवितो व त्याचा परिणाम म्हणून कॅलिबन काही चांगलें बोल्ड लागण्याऐवजी शिष्याशाप देऊ लागतो असें एका ठिकाणीं म्हटलें आहे ! सारांश, प्रत्यक्ष फलनिष्पत्तीवरून ग्रंथाचें सार हमखास विनचूक दिसून येईलच असें नव्हे. परंतु इतकें खरें की, उपक्रमोपसंहाराला अनुकूल असेंच प्रत्यक्ष फलहि दिसून आलें तर त्यामुळे त्या शेष साधनांनीं एकवाक्यतेनें मुचविलेल्या तात्पर्याला चामलीच बळकटी येते; पण त्यात विरोध आला तर प्रत्यक्ष फलाला गौणत्व देऊन इतर साधनावर भरवसा ठेवलेला बरा.

अर्थवादः त्याचें प्रयोजन व त्याचा धोका

आता राहिले अर्थवाद आणि उपपत्ति. विवेचनकार आपल्या मुख्य विषयाच्या स्पष्टीकरणाच्या ओघात साहजभूत म्हणून जीं कमी महत्त्वाचीं, गौण-स्वरूपां, विधानें करितो, उदाहरणें देतो, तीं अर्थवादात जमा होतात. बिन्याला कठडे असावे त्याप्रमाणें विवेचनांत मुख्य विधानाच्या जोडीला अर्थवादात्मक विधानें असतात. प्रमुख मध्यवर्ति सिद्धांताचें आकलन अधिक मुलम पार्श्वे, पाचकाल्या ती कठीण चटण चटणें सोपें पाटावें, एतदर्थ प्रयत्न

या अर्थवादांचा उपयोग करीत असतो. जिन्याची वास्तव मजबुती त्याच्या पायन्यांवरूनच मापली जाईल; बाजूचे कठडे पायन्या चढणाऱ्याच्या अधिक सोयीसाठी असतात. यावरून हे दिसून येईल की, अर्थवाद सारनिर्णयाचे प्रमुख साधन होऊ शकत नाही; किंबहुना अधिक तर्कशुद्धतेने बोलावयाचे शास्त्रास, अर्थवादाचे महत्त्व सारनिर्णयाचे एक साधन मापेक्षा इतर साधनांनी निश्चित केलेल्या ग्रंथतात्पर्यांच्या पुष्टीकरणाचे एक उपसाधन या दृष्टीने अधिक आहे. शिवाय कित्येक वेळां अर्थवादात्मक विधानावरून ग्रंथाचे मुख्य तात्पर्य काय आहे हे प्रत्यक्षपणे दिग्दर्शित होण्याऐवजी ते काय नाही हे अधिक कळते. यासाठी अर्थवादात्मक भागात विवेचनाचे मुख्य तात्पर्य घुडत बसल्यास दिशाभूल होण्याचा संभव असतो. मात्र, अर्थवादांत ग्रंथाचे सार प्रत्यक्षपणे नसले तरी तो भाग ग्रंथाच्या मुख्य तात्पर्याला विरोधीहि नसला पाहिजे; नाहीतर ग्रंथांत विसंगति उत्पन्न होईल. शरीरसीदर्य खुलवून दिसण्यासाठी घातलेले अलंकार शरीरस्वास्थ्याला प्रत्यक्षपणे सहाय्यक न ठरले तरी याचकहि ठरले न पाहिजेत हे उघडच आहे.

ग्रंथतात्पर्यनिर्णयात अर्थवादाचे स्थान पुष्टिकारक साधन म्हणून असते हे पाहिले, म्हणजे प्रथम इतर साधनांनी मुख्य तात्पर्य निश्चित केल्यानंतर कोणता भाग अर्थवादात्मक मानावयाचा हे ठरते हे उघड होते. उपक्रम—उपसंहार—अभ्यास इत्यादि प्रत्यक्ष साधनावरून ग्रंथतात्पर्य प्रथम स्वतंत्रपणे निश्चित झाले, म्हणजे मग ग्रंथातला उर्वरित कोणता भाग गौण व अर्थवादात्मक मानावा हे सांगता येईल. याचा अर्थ असा की, अर्थवादाने सारनिर्णय होण्याऐवजी सारनिर्णयावरून अर्थवाद निश्चित होतो. आणि स्वतः अशा प्रकारे निश्चित झाल्यावर तो त्या पूर्वनिश्चित तात्पर्याला अप्रत्यक्ष पुष्टि देऊन उपकाराची फेड करितो ! दुचाकीला प्रथम आपण चालवितो व नंतर दुचाकी आपल्यास अलद याहून नेते, तसेच ग्रंथतात्पर्यावरून प्रथम अर्थवादस्पष्ट कोणता ते निश्चित होतो, व तदनंतर त्या अर्थवादानुळे तात्पर्यांच्या स्वरूप-निश्चितीवर अधिक प्रकाश पडतो.

अर्थवाद व तात्पर्य यांच्या या परस्परावलंबित्वामुळे अर्थवादांत प्रत्यक्ष तात्पर्यनिर्णयाची शक्ति नसली तरी त्या निर्णयात गोंधळ उडवून देण्याची शक्ति मात्र बरीच असते ! जी विधाने वास्तविक अर्थवादात्मक असतील

त्यानाच कोणी प्रमुख स्थान देऊन ग्रंथतात्पर्याचा आधार मानलें तर साहच-
कच तात्पर्याविषयी विपरीत ग्रह निर्माण होईल. सेवेसाठी बरोबर घेतलेल्या
चाकरानें धन्याशीच बरोबरी करू लागवें, किंवा त्याच्याहि पुढें जाऊन
“मालकाचें नाव गण्या व नोकराचें नाव रुद्राजीअप्पा” या म्हणीप्रमाणें
धन्यावरच कुरघोडी करण्याचा प्रयत्न करावा अशातलुच हा प्रकार होय !
साहित्याच्या क्षेत्रात-कार कशाला, प्रत्यक्ष गीतेच्या बाबतीतच-असे प्रकार
घडलेले आहेत. असें झालें म्हणजे ग्रंथकाराचा वास्तविक आशय वाजून राहून,
अर्थवादावर आधारलेला तात्पर्य-तोतया कित्येक भाष्यातून धुमाकूड घालताना
दिसून येतो ! स्वतःच्या काही एका विशिष्ट एकांगी मताचा कसेंहि करून
गीतेवर आरोप करण्याच्या प्रयत्नात कित्येकांनीं गीतेंतील प्रमुख विधिवचनाना
अर्थवादात्मक व अर्थवादाना प्रमुख मानून गीतातात्पर्याबद्दल घोंटाळा निर्माण
करून ठेवलेला आहे.

अर्थवादात्मक उद्गार केवळ गभीर विवेचनातच घापरले जातात असें
नसून, सामान्य व्यवहारातहि आपण प्रत्यही त्याचा उपयोग करीत असतो.
“अमुक मनुष्यानें कचेरीच्या कामामुळे राहून दिलें” असें म्हटल्यास ‘राहून
दिलें’ हा शब्दप्रयोग येथें अर्थवादात्मक असू शकतो. असें असल्यास तो
मनुष्य अधरशः राहला असा अर्थ नसून तो अतिशय प्राप्त मेढाकुटीस आला
इतकाच ध्वनि उद्दिष्ट असतो. अर्थवादात्मक उद्गारांना शब्दांर्थाने सत्य
मानलें तर कसा घोंटाळा होऊ शकतो हें यावरून प्थानात येईल.

उपपत्ति

शेवटीं, ‘उपपत्ति’ म्हणजे आपला सिद्धांत प्रस्थापित करून दाखविण्या
साठीं ग्रंथकारानें केलेली प्रमाणाची पद्धतशीर मांडणी. लोकमान्य टिळकांनीं
‘गीतारहस्या’त यासबधीं दिलेली व्याख्या समर्थक आहे. ते म्हणतातः
“एखादी विशिष्ट गोष्ट सिद्ध करून दाखविण्यासाठीं बाधक प्रमाणें खोडून
काढून साधक प्रमाणांची तर्कशास्त्रानुसार शिस्तवार जी मांडणी करतात तिला
‘उपपत्ति’ किंवा ‘उपपादन’ असें म्हणतात. उपक्रमोपसंहाररूप दोन टोके
प्रथम कायम शास्त्रावर मघली घाट अर्थवादोपपत्तींच्या अग्रगणीनें निमित्त
करितां येते. कोणते विषय अप्रस्तुत किंवा आनुपगिक आहेत हें अर्थवादावरून
समजत असल्यामुळे, एखादा अर्थवादाचा निर्णय झाला म्हणजे ग्रंथतात्पर्याचा

निश्चय करून घ्याणारा मनुष्य सर्व आडवांग सोडून देतो; आणि आडवाट सोडून रस्त्याला लागल्यानंतर उपपत्तीची सरणी समुद्राच्या लाटेप्रमाणे प्रारमा पासून पुढे क्रमाक्रमाने वाचकास किंवा ग्रंथपरीक्षकास टक्लीत टक्लीत शेवटच्या तात्पर्यापर्यंत सरळ नेऊन सोडिले.”^१

कोणत्याहि विवेचनातील प्रमुख तात्पर्य निश्चित करण्यासाठी प्राचीन भारतीय विद्वानांनी योजलेली सात साधने ही अशी आहेत. गीतेचे तात्पर्यहि याच पद्धतीने निश्चित करण इष्ट ठरेल. आमच्या यापुढील विवेचनात या साधनाचा क्रमशः भिन्नभिन्न उद्देश करण्यात येणार नसला, तरी ते विवेचन एकदरीत याच मार्गाने केलेले आढळून येईल. श्रीमद्भगवद्गीता हा एक तर्कशुद्ध सुमंगत ग्रंथ असून त्याच्या कर्त्याच्या महान बुद्धिमत्तेची तो नि सदिग्ध साक्ष देत आहे. गीतेतील विचारसरणी अत्यंत प्रगल्भ व मूलगामी, भाषा प्रौढ, प्रासादिक व कोठे कोठे बृहत्पंक्त, आणि प्रतिपाद्य तत्त्व परमोच्च कौटीचे व अखिल विश्वास मार्गदर्शक असे आहे. गीतेत भिन्न भिन्न असमन्वित तत्त्वप्रणालींची अर्थीकधी खिचडी नाही, ध्येयविद्वांनतेने आकाशात वाऱ्याबरोबर इतस्ततः परिभ्रमण करणाऱ्या रिकाम्या श्वेत मेघा समान गीतेतील विचार स्वैर नाहीत, किंवा आपला कार्यभाग कसातरी साधून घेण्यासाठी दुसऱ्याला नकली प्रज्ञावादाच्या सापळात गुंतवून आपल्यास हवे ते त्याच्याकडून करवून घेणारी स्वार्थी वृत्तीहि तिच्या मुळार्था नाही. तिच्यातील काही अंश तात्कालिक परिस्थितीला अनुलक्षून असून उर्वरित भाग त्रिकालाबाधित सनातन महत्त्वाचा आहे. गीतेतील प्रज्ञात व त्याच्या उत्तरात अर्जुनाचे तात्कालिक मार्गदर्शन व चिरंतन मानवकल्याणाचा सनातन उपदेश या उभय दर्शनां अत्यंत तळमळीने व त्याचबरोबर कुशलतेने केलेल्या तत्त्वविवेचनाचे दर्शन आपल्यास घडून येते. गीतोपदेशक श्रीकृष्णाने अर्जुनाचा मार्गदर्शक सखा व विश्वाचा तत्त्वज्ञ गुरु या उभय भूमिका यशस्वी रीत्या पार पाडल्या आहेत अशा या गीतेत प्रतिपादिलेले वास्तविक नीति तत्त्व काय आहे हे आता पुढील पृष्ठात आपल्यास पाहण्याचे आहे.

श्री.

गीतातत्त्वदर्शन

प्रथम खंड

अर्जुनमानसमंथन

प्रकरण पहिलें

महापुरुषाचा विलक्षण विपाद

गीताजन्माच्या महान् क्षण !

श्रीमद्भगवद्गीता हें एक नरनारायणांचें अद्भुत सभाषण आहे. दुष्टबुद्धि कौरवांनीं अन्यायानें पांडवांचें राज्यवैभव हरण करून, त्यातील यत्किंचितहि भाग सामोपचाराणें देण्याचें नाकारल्यानंतर, पांडवाना त्याप्रीत्यर्थ युद्धाशिवाय तरणोपायच राहिला नाहीं. 'विनाशकाले विपरीत बुद्धि' या न्यायानें घातंराष्ट्रपक्षानें देखील युद्धाचें तें आव्हान स्वीकारलें. अर्धदास होऊन पितामह भीष्म व आचार्य द्रोण हेमुद्दा दुषोधन दुःशासनाच्या पक्षानें स्पृष्ट्यास गुरुश्रेष्ठाभ्या रणभूमीवर पांडवांच्या विरुद्ध सशस्त्र उभे ठाकले.

उभय पक्षाकडे विपुल सैन्य व पराक्रमी योद्धे होते. भारताच्या इतिहासातील तो एक युगप्रवर्तक प्रसंग होता. विश्वकवि व्यासानी अत्यंत कौशल्याने वर्णन केलेल्या महाभारतातील कथानकाच्या एकदर स्वरूपाकडे पाहता, तो केवळ व्यक्तीव्यक्तीतला एक मर्यादित लढा नव्हता, न्याय आणि अन्याय, स्वाभिमान व उन्मत्तपणा, पुण्य आणि पाप, सत्य आणि असत्य, धर्म्य आत्मरक्षण आणि अधर्म्य आक्रमण, कृष्णभक्ति व कृष्णद्वेष, या सनातन द्वंदातील तो निकराचा प्राणघातक लढा होता. केवळ भारतीय राष्ट्राच्या दृष्टीनेच ते एक अतर्गत आपापसातील युद्ध होतं असे नव्हे, तर उभयपक्षीय प्रमुख योद्धे एकाच कुलातील निकटसंबंधवार्ति आतंजन असल्याने कौटुंबिक दृष्ट्याहि तो एक दुष्ट गृहकलह होता. त्या पादवीचे हे एक विशेष महत्त्वाचे वैशिष्ट्य होतं. माऊनदकांच्या विपनुशाची वाढ कठसाळ पोचून त्याच्या रसरसलेल्या पारेपक फळातील दाहक रस बाहेर साडण्याच्या वेतात होता. कित्येक वर्षांपासून कुशलतेने जाळे विणून कौरवादि मानवाना त्यात आवळात आणणाऱ्या कलि-पुरुषाला शेवटी आनंदाने विजयाचे विकट दृश्य आणणारा तो भयानक क्षण होता अनादि अनंत काल आपला अक्राळविकाळ जवडा उचलून अगणित जिमा खाटीत राज्यपात केला सुरू होतो याची अत्यंत आतुरतेने वाट पाहत होता पापमराने दमलेली मेदिनी आता तरी थोडी उसत मिळेल या आशेने सुधिष्ठिराच्या धर्मनिष्ठेकडे, अर्जुनाच्या गांडीव घनुष्याकडे व भीमाच्या प्रचंड गदेकडे आशेने टक लावून बसली होती. एकाच कुलातील या दोन पक्षाची माढणे मिळून न्यायाच्या भूमिकेवरून-विदुरभीकृष्णादिकांप्रमाणे- त्याची मनमिळणी करण्याच्या पुण्यप्रद उद्यमाऐवजी दुष्ट कौरवाना अधिक उत्तेजन देऊन, त्याच्या नीचपणावर पावरून घादून, गृहकलहाच्या त्या भडकेलेल्या आगीत तेलतूप ओतून भीम पाहणाऱ्या शत्रुनिकर्षादिकांच्या पापाचा घडा भरत आला होता. याशिवाय स्वतःच्या स्वार्थाला व मेकदडपणाला तटस्थतेचे गोंदस रूप देऊन पाहणाऱ्या न्याय्य दृष्टीची कौरवाकडून पेरविली गेली होळी दोंगी निर्विकारतेच्या दृष्टीने पाहत बसणाऱ्या भीष्मद्राणादिकांच्या अगलाहि त्या होळीच्या निर्दय ज्वाळा स्पर्श करू लागण्याच्या वेतात होत्या, आणि आपल्या निकट साजिण्यात दोन पक्षात इतक्या तीव्र स्वरूपाचा कलह चालू असतो, स्वतःला त्याच्या स्फुटिगापासून बचावू पाहणाऱ्या-समाय स्वस्ति रावगाय स्वस्ति अशा प्रकारच्या-थरथरेचा आरामविलास कोणी फार

काळ उपभोगू शकत नाही, व अखेरीस या ना त्या पक्षाचा पाठपुरावा करणे भाग पडते, या कठोर सत्याचा अनुभव ते घेऊ लागले होते. याव्यतिरिक्त समयपक्षातील अन्य लहानथोर योद्धेहि उत्साहातिरेकाने अधीर होतात ते युद्धारभसूचक निशाणघावाच्या चवनीकडे कान देऊन आपापल्या स्थानी तयारीत होते. हृदये थरथरत होती, हात सळसळत होते, रक्त उसळत होते, घोड थथथाट करीत होते, आणि त्यातच शस्त्राचे व रणभेदाचे उन्मादवर्धक निनाद 'युयुत्सू'च्या अधीर वृत्तीला अधिकच उत्तेजित करीत होते।
ऐनवेळीं अर्जुनाची उडालेली भवेरी !

अशा त्या विलक्षण परिस्थितीत पाटण्या शुभ्र अश्व्याच्या शोभिवत रथात महापराक्रमी अर्जुन बसलेला असून साक्षात भगवान श्रीकृष्ण त्याचे सारथ्य करीत होते. युद्धाला प्रारंभ होणार इतक्यात अर्जुनाने शत्रुपक्षीय योद्ध्यावर एकदा साकल्याने दृष्टिक्षेप करण्याच्या इच्छेने आपला रथ उभय सैन्याच्या मध्यमार्गी क्षणभर उभा करण्यास श्रीकृष्णास सांगितले. कृष्णाने तसे करून 'पश्यैतान्समवेतान्कुरुनिति' (१-२५) असे उद्गार काढताच अर्जुनाने आसमतात दृष्टि टाकली मान, आणि काय आश्चर्य ! परस्परांच्या प्राणघातार्थ उद्युक्त झालेला तो आपल्याच बांधवाचा, इष्टमित्राचा, स्वजनाचा समुदाय पाहून एकाएकी त्या महापुरुषाच्या मनात पराकोटीचा विषाद उत्पन्न झाला ! अर्जुन युद्धाला नवखा होता असे नाही, अनेक दुर्दमनीय शत्रूंना धूळ चारणारा तो बसलेला परतप वीर हाता परतु गृहकलहस्वरूपी या युद्धात आपलच धातुष्टमित्र, वडीलधारी मदळी, पूजनीय गुहजन, ज्ञाना प्रेमभावाने चिर जीव असा ये-दवीं आशीर्वाद दिला असता असे अल्पवयी स्वजन, समवयस्क सगेसोपरे हेच सर्व आपल्यासमोर युद्धार्थ उभे आहेत हे विलक्षण दृश्य त्या वेळीं प्रत्यक्ष पाहून अर्जुनाच्या वीरहृदयाचा थरकाप झाला ! राज्यादि भोगार्थ आप्तेष्टस्वजनार्थ हे असे युद्ध करणे म्हणजे महत्पाप होय अशी त्याच्या मनाची कल्पना होऊन, केवढ्या अघोर पापकर्माला आम्ही स्वार्थाघ होऊन उद्युक्त झालो आहो, अशा परमावधीच्या विषादाने त्याने घनुष्यबाण सारी टाकून भीकृष्णाबरोबर युद्धास स्पष्ट नकार व्यक्त केला ! इतकी उत्कठा-निर्माणकारी गुतागुतीची परिस्थिति, असा अनपेक्षित रोमहर्षक प्रसंग, आणि त्याचे इतके नाट्यपूर्ण, हृदयस्पर्शी व मानसशास्त्रशुद्ध वर्णन यांचा हा असा थिरेगी संगम इतरत्र द्रष्टितच आढळून येईल !

अर्जुनविषादाचें महत्त्व

या अर्जुनविषादातूनच गीतेतील दैवी समापणाला चालना मिळाली असल्याने, व त्याला दूर करण्यासाठीच गीतेतलें विश्वविख्यात तत्त्वज्ञान सांगितलें गेलें असल्याने, गीतोपदेशाच्या तात्वयनिर्णयात उपक्रम म्हणून या अर्जुनमानसावस्थेचे महत्त्व उघडच आहे. अर्जुनमानसमथन हा गीतातत्त्वनिर्णयाचा पायाच होय. अर्जुनाचा मूळ प्रश्न कोणत्या स्वरूपाचा होता, कोणत्या मानसिक भावनिक व बौद्धिक अवस्थेत तो उगम पावला होता, स्वतः श्रीकृष्णानें त्या प्रश्नाकडे कोणत्या दृष्टिकोनाने पाहिलें याची मयायोग्य चर्चा केल्याशिवाय श्रीकृष्णाच्या उत्तराचें खरें मर्म ध्यानात येणें दुरापास्त आहे. अनेक भाष्यकारांच्या गीताविषयक विपर्यस्त ग्रहाचा उगम त्याच्या सदोष अर्जुनमानसमथनात आहे हे पुढील प्रकरणावरून वाचकास कळून येईल. मुद्देबाबें गीताकारांनीं अर्जुनाच्या स्वतःच्याच शब्दात त्याच्या तत्कालीन मनःस्थितीचें खुलासेवार मार्मिक वर्णन आपल्यास उपलब्ध करून ठेवलेलें आहे. ज्याच्या चित्तात हा विषादमोह उत्पन्न झाला होता तो कोणी साधारण येरीगेरी माणूस नव्हता; विश्वसंचालनात पुरुषोत्तम नारायणाचा निष्ठावत अनुयायी जो नर त्याचा तो अवतार होता. श्रीकृष्णाच्या सद्वासाचा, सख्यत्वाचा, प्रेमाचा दुर्मिळ लाभ त्याला झाला होता. आणि त्याला विषाद झाला तो तरी किती उदात्त भूमिकेवरून ! त्या विषादात स्वतःच्या स्वास्थ्याची किंवा मृत्यूची चिंता नव्हती; अंतिम जयाविषयी शंका नव्हती. चिंता होती एकंदर कुलाच्या परपरेबद्दल व नैतिक उन्नतीबद्दल, आणि शंका होती स्वतःच्या हातून ऐहिक भोगाप्रतिपक्ष पारलौकिक भेयाची हानि होण्याबद्दल ! प्रत्यक्ष श्रीकृष्णच अर्जुनाच्या—किंबहुना मानवजातीच्या—मुद्देबाबें त्यावेळीं तेथे जवळ होते म्हणून बरें झालें; तेच होय म्हणून अर्जुनाच्या या निःस्वार्थ उदात्तस्वरूपा विषादाकडे हेयळणीने पाहून हसू शकले, व सतरा अध्याय चर्चा करून शेवटीं अर्जुनाला कठोर कर्तव्याच्या कर्मभूमीवर पुनः आणू शकले. इतर कोणी तेथे असता तर “अर्जुना, खरें रे खरेंच ! केवदा तरी मूर्खपणा तुम्ही करावयास तयार झाला होता ! हा घर्मराज इतका शनी म्हणवितो पण त्याच्याहि लक्षात राज्यलोभाच्या धुर्दात ही गोष्ट आली नाही, ती तुझ्या ध्यानात आली तेव्हा तुम्ही धन्य आहे ! आपल्या ऐहिक धनभगुर ऐश्वर्यासाठी, मुलोपमोगासाठी, या आत्तांहीं, पुनः गुरुनानांनी युद्ध करणें हे

खरोखरच महत्पाप आहे. अरे, नुसतें राज्यच काय पण आपले पंचप्राणीह ज्या पितामह मीध्माचे चरणीं त्वा अर्पण करावेत, त्याच्यावरच तू धारदार बाणांनी नेम धरणे हे कल्पनातीत पाप आहे. पूजनीयाशी असें वर्तन हे आर्यपरपरेला सर्वथैव विरुद्ध, निश्चित अधोगतिकारक व बुद्धिभ्रष्टतेचें लक्षण आहे. बरे झालें तुला वेळींच ही उपरति झाली; चल, आपण हे सारे धर्म-राजास समजावू, आणि त्यानेंहि नच ऐकलें तर निदान तू आणि मी तरी या रणागणावरून निघून जाऊ. मग आपल्या पश्चात हे आपापसात खुशाल लढू देत !” असें म्हणाला असता परंतु श्रीकृष्णानें तसें म्हटलें नाहीं. आणि उलट विश्वकृत्याणाच्या ध्रुवतान्यावरून आपली दृष्टि लवभरहि ढळू न देतां देखील अर्जुनाचें मन त्या आपाततः महत्पाप भासणाऱ्या घोर युद्धाकडे खुशीनें वळविलें, आणि त्याचा प्रारंभीचा रक्तशोषक विषादमोह दूर केल !

गीतेंतील अर्जुनमानसचित्रण

म्हणून या अतिविलक्षण विषादाचें व मोहाचें यास्तव स्वरूप लक्षात घेणें प्रत्येक गीताभ्यासकाला पार आवश्यक आहे परंतु त्या चर्चेत प्रत्यक्ष शिरण्या-पूर्वी तें अर्जुनमानसवर्णन आम्ही येथें प्रथम समग्र उद्धृत करितों, म्हणजे त्यावर आधारलेलें आमचें खंडनमडनात्मक विवेचन समजणें वाचकास सुलभ जाईल. समोर उपस्थित अशा त्या सर्व आतस्वकीयाना पाहताच—

परम रूपेण व्याकुळ होऊन व मनात विषाद उत्पन्न होऊन अर्जुन असें बोलला : हे कृष्णा, युद्धार्थ येथें जमलेल्या या स्वजनाना पाहून (१-२८) माझे अवयव चालेनातसे होत आहेत, तोंडास कोरड पडत आहे, शरीराला वप मुद्दून रोमाच उभे राहत आहेत (२९); अगाचा दाह होत आहे, हातातून गांडीव धनुष्य गळून पडत आहे, उभे राहवत नाहीं, व माझे मन भ्रमिष्टासमान होत आहे (३०). केशवा, मला एकदरीत (या युद्धकृत्याची) लक्षणे (चिन्हे, परिणाम) ठीक दिसत नाहींत, युद्धात स्वजनाचा प्राण घेऊन कल्याण होईलसें मला दिसत नाहीं (३१). कृष्णा, (या अशा परिस्थितीत) मला विजयाची इच्छा नाहीं, राज्याची नाहीं, मुलाचीहि नाहीं, हे गोविंदा (युद्धात स्वजनाना मारल्यानंतर) राज्य, भोग किंवा जीवित देखील आम्हाला काय होत (म्हणजे त्यापासून आमचें मलें काय होणार !) (३२) आम्ही इच्छिलेले राज्य, भोग व मुलें यांचा (युद्धात)

ज्याच्या बाजूने (संरक्षणार्थ) उपयोग व्हावा, तेच (हे स्वजन) आपल्या सपत्नीवर व प्राणावर पाणी सोडून या युद्धप्रसंगा (आमच्या विरुद्ध) उभे आहेत (३३). आचार्य, वडील, पुत्र, व त्याचप्रमाणे आज्ञे, मामे, सासरे, नातू, शालक, व अन्य नातेवाईक (३४), यांना, हे मधुसूदना, पृथ्वीसाठीच तर काय पण जैलोक्याच्या राज्यास्तबाहेर मी, माझा प्राण घेतला बाणार असला तरी, मारु इच्छित नाही (३५). जनार्दना, या धार्तराष्ट्रांना ठार मारून आमचे काय कल्याण होणार ? आततायी अशा (देखील) यांना मारून आमच्या पदरी पापच पडणार ! (३६) म्हणून या कौरवांना आणि अन्य (शत्रुपक्षीय) स्वभाववाना आम्ही मारणे योग्य होणार नाही. कारण, स्वजनाना मारून, माघवा, आम्ही सुखी कसे होऊ ? (३७). जरी लोमाने भ्रष्टबुद्धि झालेल्या यांना (या युद्धात घडणारा) कुलक्षयाचा दोष व मित्रद्रोहाचे पातक दिसत नाही (३८), तरी हे जनार्दना, तो कुलक्षयाचा दोष आम्हाला स्पष्टपणे दिसत असता या पापकमापासून निवृत्त होण्याचा विचार आम्ही केल्यावाचून कसे राहावे ? (३९) कुलाचा क्षय झाला म्हणजे पूर्वापार चालत आलेले कुलधर्म नष्ट होतात आणि तसे झाले म्हणजे ते सर्व कुल अधर्माच्या अधीन होत (४०). अधर्म माजला म्हणजे, कृष्णा, त्या कुलांतल्या स्त्रिया कुमार्गंगामी होतात, आणि तसे झाले म्हणजे, हे बाणेंया, वर्णसंकर घडून येतो (४१). संकराचा परिणाम म्हणून ते कुलघातक आणि ते कुल निश्चित नरकाप्रत जातात; आणि अशाचे पितर पिंडदानतर्पणादि क्रियांच्या अपावर्त पतन पावतात (४२). कुलघातकाच्या ह्या अशा वर्णसंकरकारक दोषामुळे शाश्वत असे कुलधर्म व जातिधर्म उध्वस्त होतात (४३). हे जनार्दना, ज्याचे कुलधर्म उध्वस्त झाले आहेत अशा व्यक्तींना निश्चित नरकवास घडतो असे आम्ही ऐकत आले आहो (४४) अरे ! राज्यसुखाच्या लोमाने आम्ही स्वजनाना मारण्यास तयार झालो ! खरोखर हे केवढे घोर पातक करण्यास आम्ही उद्युक्त झालो आहो ! (४५) शस्त्रहीन व प्रतिकाररहित अशा मला या रणभूमीवर शस्त्रधारी धार्तराष्ट्रांनी ठार मारले तरी (मी यांना मारण्यापेक्षा) मला ते अधिक कल्याणकारक होईल ! (४६)

संजय म्हणाला :—याप्रमाणे बोलून द्योताकुलचित्त असा तो अर्जुन धनुष्यबाण ठावून रणागणावर रथात आपल्या आसनावर स्वस्थ बसला ! (४७).

दुमरा अध्याय

संजय म्हणाला :—याप्रमाण कृपेने व्याकुळ झालेल्या, अश्रूंनी डोळे पूर्णपणे ढबडबलेल्या, व विषाद करणाऱ्या त्या अर्जुनाला मधुसूदन असे बोलले झाले (१) :—

श्रीभगवान म्हणाले :—अर्जुना, हे अनार्थ, स्वर्गविरुद्ध व अपकीर्तिकारक काळोखेने या विरुद्ध प्रसर्गां तुझ्यात कोठून शिरले ? (२) पार्था, नामर्दपणा सोड, हा तुला शोभत नाही. परंतुपा, हृदयाचे हे क्षुद्र दुबळेपण सोडून (युद्धार्थ) उभा राहा (३).

अर्जुन म्हणाला :—कृष्णा, पूजनीय अशा भीष्मद्रोणावर युद्धात मी उलटून बाण कसे सोडू ? (४) महानुभाव अशा या गुरुजनाना मारण्यापेक्षा या पृथ्वीतलावर भीक मारून पोटाची रज्जमी भरणे देखील भयस्कर आहे ! (कौरवांच्या) द्रव्याच्या गुलाभीत अडकलेल्या या गुरुजनाना मारून याच लोकां आणि तेहि त्यांच्या रक्ताने माखलेले असे भोग भोगावयास मिळतील (पारलौकिक तर अकल्याणच होणार) (५). आम्ही जिंक्यावे किंवा (याच्या कडून) जिंकले जावे, यात आम्हाला काय अधिक भयस्कर आहे, हे कळेनासे झाले आहे. ज्यांना मारल्यानंतर आम्हाला जिवंत राहाणेहि नकोसे व्हाव तेच हे घातराष्ट्र (युद्धार्थ) समोर उभे आहेत ! (६) माझ्या वृत्तीला या वेळी दैन्य आले असल्याने (कार्याकार्यनिर्णयाचा) माझा स्वभाव मी गमावून बसले आहे, व म्हणून धर्माविषयी (कर्तव्याविषयी) माझा मनात मोह उत्पन्न झाला असून त्याचा खुलासा मी तुला विचारीत आहे. मला काय भयस्कर आहे ते निश्चितपणे सांग, मी तुझा शिष्य असून शरण आलेल्या मला मार्ग दाखव (७). कारण, पृथ्वीचे निष्कटक समृद्ध राज्य किंवा देवाचे आधिपत्यहि प्राप्त झाले तरी माझ्या इद्रियांना शुष्क करीत असलेला हा माझा शोक (विषाद) जेणेकरून दूर होईल असे मला काहीहि दिसत नाही ! (८)

संजय म्हणाला :—तो मशहूर अर्जुन याप्रमाणे श्रीकृष्णाला बोलून, व 'मी लटणार नाही' असे म्हणून स्वस्थ बसला ! (९) राजा घृतराष्ट्रा, (ऐन युद्धारंभी) दोन्ही मैद्यांच्या मधोमध अशा प्रकारे विषाद करणाऱ्या त्या अर्जुनाला भीष्म द्रुपद्यासारखे करून म्हणाले (१०) :

श्रीभगवान म्हणाले :—ओ, ज्याविषयी शोक करू नये त्याविषयी तू शोक करीत आहेस, आणि शराजपणाच्या गोष्टी सांगतोस ! तसे विद्वान लोक प्राण जागे व शरीर या उभय घटनांबद्दल शोक करीत नाहीत (११).

गीतोपदेशरूपी तिजोरीला उघडण्यासाठी आवश्यक असणाऱ्या किल्ल्यात वरील एकतीस श्लोक म्हणजे पहिली गुरुकिल्ली होय. ही नीटपणे हस्तगत झाल्याशिवाय त्या तिजोरीतील तत्त्वरत्नमाडार म्हण काणे शक्य होणार नाही. वरील श्लोकात अर्जुनमानसाचे प्रत्यक्ष चित्रण आहे यात सज्जयाच्या उद्गाराचे साडेचार श्लोक, श्रीकृष्णाच्या उद्गाराचे तीन, व ग्राफी साडेवीस स्वतः अर्जुनाच्या उद्गाराचे आहेत. वरील श्लोकाचा प्रमुख आधार घेऊन पण त्याबरोबरच गीतेतील इतर भागाकडेहि योग्य लक्ष पुरवून आपल्यास आता या पूर्वखंडात सविस्तरपणे अर्जुनमानसमयन करायचाच आहे. ज्याप्रमाणे संपूर्ण गीतेच्या—गीतेतील श्रीकृष्णप्रणीत तत्त्वज्ञानाच्या—दृष्टीने हे एकतीस श्लोक म्हणजे केवळ उपक्रम ठरतात, त्याप्रमाणे या एकतीस श्लोकाचाच वास्तविक आशय निश्चित करायचा झाल्यास याना एक स्वतंत्र प्रकरण समजून, मागे सांगितलेल्या उपक्रमोपसंहरादि कसेट्या वापरण शक्य आहे अशा प्रकारे योग्य विचार केला म्हणजे अर्जुनाच्या या सद्यविषाद—मोहावस्थेच वास्तव स्वरूप ध्यानात येऊ शकते. निरनिराळ्या माध्यकारांनी यातील स्पष्ट अर्थाला सोडून पूर्वग्रहदूषित होऊन अर्जुनाच्या तात्कालिक मनःस्थितीत जे गुणदोष खरोखर नव्हते त्याचाहि त्याच्यावर आरोप करण्याचा प्रयत्न कसा केला आहे हे आमच्या वाचकांच्या ध्यानात पुढे येणाऱ्या चर्चे वरून येईलच. अर्जुनाचा विषाद म्हणजे या प्रकरणाचे प्रारंभी वर्णिल्याप्रमाणे एका महापुरुषाचा शोकविलक्षण विषाद होता. सामान्य माणसाच्या नेहमीच्या विषादान व अर्जुनाच्या त्या विषादात बरोबरअसणानाचें अंतर आहे. ज्या विषादामुळे विश्वाला गीतामृताची प्राप्ति झाली तो किती अपूर्व असला पाहिजे हे काय सांगायचास हवे ? अशा या अमृतफलदायक, महापराक्रमी वीर पुरुषाच्या हृदयात कर्तव्याच्या एन क्षणी व व्यक्तिय. अत्यंत नि स्वार्थी उदात्त भूमिकेवरून उत्पन्न झालेल्या, विषादाचे वास्तव स्वरूप काय आहे हे आपण प्रथम निश्चित करू, म्हणजे त्याला उतारा म्हणून श्रीकृष्णाने जे तत्त्वज्ञान सांगितले त्याचे मर्म समार्थतेने ध्यानी येऊ शकेल. कुशलवैद्याने यशस्वीरीत्या केलेल्या औषधयोजनेचें रहस्य समजून घ्यावयाचें असेल तर प्रथम त्या रोगाच्या स्वरूपाचें नीट निदान आपल्या ध्यानात येण्याची आवश्यकता योग्यता मुश्किल विद्यार्थी नाकारेल ?

प्रकरण चवथें

अर्जुनावर संन्यासानुकूलतेचे आरोप

गीतेत चर्चितचर्चण शक्य नाहीं

संभाषणामध्ये पृच्छकास जी प्रारंभीच अमान्य असेल किंवा निदान मान्य नसेल अशीच एखादी भूमिका सिद्ध करण्याचा उद्देश कोणत्याहि सौपसक्तिक उत्तरात मुख्यत्वेकरून असला पाहिजे. हे उघड आहे. जी भूमिका अर्जुनास प्रथमपासूनच मान्य असेल तीच पुनः स्याच्या गळीं उतरविण्यासाठी श्रीकृष्णानें सतरा अध्याय गीता-आणि तीहि रणभूमीवर शस्त्रसपाताभ्या अत्यंत महत्त्वपूर्ण समयी-सागत बसणें समवनीय नाहीं. यास्तव अर्जुनास प्रारंभीच मान्य असलेल्या व अमान्य नसलेल्या एखाद्या विषयात गीतेचे प्रमुख सार धुडू पाहणें म्हणजे श्रीकृष्णाचे पदरीं उघड्या दारावरच विनाकारण ठोठावीत बसण्याचा-निरर्थक चर्चितचर्चणाचा-दोष बाधणें होय. गीतेतील प्रमुख आदेश तोच असू शकेल कीं जो अर्जुनाच्या प्रारंभिक मनःस्थितीत त्यास मान्य नव्हता किंवा ज्याविषयी त्याला संशय चाटत होता.

उदाहरणार्थ, गीतेत श्रीकृष्णानें निरपवाद आत्यंतिक अहिंसा, व आत-
र्तापी दुष्टाचाहि अप्रतिकारानें विरोध, हा मुख्य घडा दिला आहे असें म्हणतां येईल काय ? परंतु जो अर्जुन अशाहि प्रकारच्या शत्रूना रणात मार-
ण्यापेक्षां निःशस्त्र अप्रतिवासासह्येंत त्याचेमहून स्वतःच मारला जाण्यासहि
राजी आहे (श्लोक १-३५ व ४६) त्याला कोण्ही अहिंसा ती आणखी
किती सिद्धविगार ? स्वतःच्या अन्याय्य इच्छापूर्तीसाठीं हिंसा आचरणें, किंवा
इच्छा न्याय्य अग्न्या तरी कपटानें, शत्रू बसावच असतो, म्यादपगाचा

इसा करून हिंसा करणे, या गोष्टी तर राहोन; कोणीहि सुख या गोष्टी गह्य मानेल. परंतु स्वतःच्या न्याय्य हक्काच्या संरक्षणार्थ, व शिष्टाईचे, सामोपचाराचे, सर्व प्रयत्न विफल होऊन अपरिहार्य ठरलेल्या आणि स्पष्ट पूर्वसूचनोत्तर आरंभलेल्या धर्मयुद्धातील हिंसेचेंहि आचरण- स्वतःच्या हातून घडू नये, व त्याऐवजी स्वतःस मृत्यु आला तरी ब्रह्मेतर, ही ज्याची प्रथमपासूनच भूमिका आहे, व त्या दृष्टिकोनाने जो मरणगणांत शस्त्र टाकून स्वस्थानी स्वस्थ बसतो त्याला अहिंसेचे आणखी घडे घावयाचे किंवा (त्याची ती विचारसरणी बरोबर असल्यास) त्याच्याकडून घ्यावयाचे ! अर्जुनाची अहिंसा म्याडपण्याची होती असेहि कोणी म्हणू शकणार नाही; स्वतःच्या जीवितरक्षणार्थ किंवा अनुसामर्थ्याने हृदयात घडकी मरून तो रणागणातून पलायन करण्याची परवानगी कृष्णाजवळ मागत नव्हता. त्याची अहिंसा शूराची होती; आपल्या अहिंसेचा परिणाम म्हणून आपल्यास वेळी प्राणासहि मुकावे लागेल याची त्याला पूर्ण जाणीव होती, व तेथपावेतो जाऊनहि अहिंसेचें पालन करण्याची त्याची तयारी होती. मरेन पण मारणार नाही हा त्याचा वाणा होता. बरे, त्याची अहिंसा क्षणिक भावनावेगानून उद्भूत, विचारहीन, बुद्धिशून्यपणाची होती असें म्हणावे तर अर्जुनाने आपल्या अहिंसावादाला युक्तिवादाचा भरपूर पाठिंबा दिला आहे. त्याचा हा अहिंसेचा आग्रह केषळ लौकिक आत्ममतेवर आधारलेला नसून पापपुण्याच्या नैतिक विचारावर आधारलेला होता.^१ स्वजनाच्या मर्यादित क्षेत्रात का होईना, पण आत्यंतिक अहिंसेचें याहुन अधिक उदात्त उदाहरण व समर्थन सापडण कठीणच आहे.^२ अर्जुनाच्या त्या समर्थनात हेत्वाभास असेल-नव्हे, आहेच. पण तो हेत्वाभास दूर करावयाचा म्हटल्यास त्याची आत्यंतिक अहिंसेची भूमिकाहि गडगडल्याविना राहणार नाही. म्हणजे असें काँ, आत्यंतिक अहिंसेच्या भूमिकेवर स्थिर राहून अर्जुनाच्या विचारसंगीस चूक ठरविणे-निदान गीता प्रतिपादन करिते त्या

१ प्रकरण दहावे व अकरावे पाहा

२ पाहा — "Arjun takes up a pacifist attitude and declines to participate in a fight for truth and justice. He takes a human view of the situation and represents the extreme of non-violence" — *'the Bhagavadgita'* by Dr S Radhakrishnan, P. 68 (Italics ours)

मार्गानें चूक ठरीवणें—शक्य दिसत नाहीं. निरपवाद अहिंसा हेंच ज्याला योग्य प्येव वाटत असेल त्यानें, विस्तारानुयायी जपानी पद्धत डॉ. कागावा यांनी महात्मा गांधींस एकदा लिहिल्याप्रमाणें, श्रीकृष्णाच्या उत्तरापेक्षा अर्जुनाच्या प्राथमिक आक्षेपालाच अधिक सयुक्तिक मानणें प्रामाणिकपणाचें ठरेल !^१ स्पष्ट सांगायलागें म्हणजे अशा व्यक्तीच्या दृष्टीनें गीतेतील श्रीकृष्णाचा उपदेश मुख्यतः चूक किंवा निंदान निरर्थक ठरतो. साराश, गीतेतील उपदेशात श्रीकृष्णानें अर्जुनास घोर हिंसात्मक युद्धासाठी प्रवृत्त केलें आहे म्हणूनच केवळ नव्हे, तर अर्जुनाच्या प्रारंभीच्या भूमिकेंतच आत्यंतिक अहिंसाचरणाची उदात्त भूमिका दिसत अमर्यादपुढे देखील, गीतेचें प्रमुख तात्पर्य अशा अहिंसेच्या शिकवणुकींत पाहता येणार नाहीं. याचा अर्थ गीताकार अहिंसेला सर्वसाधारण नियम म्हणून मुळांच मान देत नाहींत किंवा अविचारी हिंसेचेंहि ते समर्थन करतात असा मात्र नव्हे, पण एकांगी अहिंसेची शिकवण गीता देत नाहीं हें खरें.

गीताभाष्यांचे प्रमुख विरोधी पंथः संन्यासवादी व कर्मवादी

एवंच भगवद्गीतांतिपासून न प्रमुख तात्पर्य काढायलागें त्याच्या उलट वृत्ति आपल्यास अर्जुनाच्या आरंभीच्या मनःस्थितीत दृग्गोचर झाली पाहिजे.

१ महात्मा गांधींनी डॉ. कागावा यांस यावर फक्त “मग तुमच्या मतानें शिष्य गुरूपेक्षा मोठा हाता तर” इतकेंच उत्तर दिलें व अधिक काही विवेचन केलें नाहीं। (पाहा ‘किसरी’, पुणे, १-७-१९४९ पृ ३, स्टॅनले जोन्स हृत गांधी-चरित्र पुस्तकाचें परीक्षण) गीतेत श्रीकृष्णानीं केलेला एकंदर उपदेश आपल्या निरपवाद अहिंसेच्या शिकवणुकीच्या तुलनेनें निरुद्ध प्रतीचा आहे असें स्वतः महात्मा गांधींनी कधी (आमच्या माहितीप्रमाणें) जाहीरपणें तरां म्हटलें नाहीं त्याऐवजीं गीतोपदेशाचें तात्पर्यच अहिंसापर आहे असा आपण धरण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला पण त्याचे एक अनुयायी आचार्य जावडेकर यांनी मात्र महात्मा गांधी हे गीतेच्याहि पुढें गेले असें म्हणण्यास प्रारंभ केला आहे। (पाहा “नवशक्ति”, दिवाळी अंक, १९५०, ‘भगवद्गीता, टिळक आणि गांधी’ नामक लेख) स्वतः गांधींचा गीताविषयक दृष्टिकोन व श्री जावडेकरांनी त्याचें केलेलें स्पष्टीकरण याची तुलना केली, म्हणजे खुद्द गांधी गातच्या पुढे गेले होते किंवा नाहीं हा प्रश्न बाजूस ठेवला, तरां गांधींचा गीताविषयक दृष्टिकोन स्पष्ट करण्यात श्री. जावडेकर हे स्वतः महात्मा गांधींच्याहि पुढे गेले आहेत असें मात्र म्हणावेचें वाटतें।

तरच गीतेला अर्थवच्च व महत्त्व; येन्द्हीं गीतोपदेश म्हणजे, केवळ चर्चित-चर्चण ठरेल. गीतेवरील अनेक भाष्यकारांना याची जाणीव नाही असें नाही. गीतातात्पर्यनिर्णयाचा आजपावेतोचा उपलब्ध इतिहास पाहिला तर-सारनिश्चितीचे वैयक्तिक वा किरकोळ प्रयत्न बगळून-दोन प्रमुख विरोधी पथ आपल्या नजरेसमोर उभे राहतात: आत्यंतिक कर्मसंन्यासवादी आणि एकांगी कर्मवादी. दोघानाहि गीतत आपापल्या मतप्रणालीस पाठिंबा दिसतो. पहिल्या पक्षाचें म्हणणें असें कीं, ज्ञानप्राप्तीपूर्वी साधकानें कर्म करणे आवश्यक असतें तरी सिद्ध पुरुषानें ज्ञानोत्तर अवस्थेंत कर्मांचा वटाक्षानें, त्यांना मोक्ष मार्गांतील बाधा किंवा निदान अजागलस्तनवत् अडगळ मानून, त्याग करावा व केवळ ज्ञानोपासना वरील उर्वरित आयुष्य जीवन्मुक्तावस्थेंत व्यतीत करावें; त्याच्या मते गीतेचीहि हीच मुख्य शिक्षण आहे. दुसऱ्या पक्षाच्या मतानें गीतेचें प्रमुख सार हें आहे कीं, साधक मुमुक्षूनेच नव्हे तर सिद्ध मुक्तानेहि "आमरणान्त" अनासक्तिपूर्वक सर्व प्रकारचीं कर्मे करीत राहावे, कर्मांचा "स्वरूपतः" म्हणजे प्रत्यक्ष संन्यास करण्याचा प्रयत्न कधीहि करू नये, केवळ कर्मफलछेचा त्याग केला म्हणजे पुढे प्रथम पक्षाचे अध्वर्यु आद्य श्री शंकराचार्य असून, द्वितीय पक्षाचे नेतृत्व लोकमान्य बाळ गंगाधर टिळक याचेकडे मानलें जातें. उभय व्यक्ति भेद्य कोटीच्या होऊन गेल्या, व दोघाच्याहि नानाविध प्रथरचनेत अचाट बुद्धिसामर्थ्य, विश्वोदाराची कळकळ व गाढ व्यासंग याचें दर्शन घडून येतें. या उभयतांच्या गीतोपदेश विषयक मतांची विस्तृत चर्चा पुढे जागोजाग येईलच. प्रस्तुत प्रकरणात अर्जुनाच्या प्रारंभिक भूमिकेकडे व मूळ प्रश्नाकडे पाहण्याच्या त्याच्या दृष्टि-कोनाचें विवेचन कर्तव्य आहे.

गीतेच्या अंतिम तात्पर्याला मूलतः विरोधी अशी अर्जुनाची प्रारंभिक अवस्था असली पाहिजे याची कर्मवाद्यांनी चांगलीच जाणीव दाखविलेली असून, त्यांनी या गोष्टीचा संन्यासवाद्यावर बाजू उलटविण्यात भरपूर उपयोग करून घेतला आहे. आमरणान्त (निष्काम) कर्मे करीत राहणें हेंच गीतारहस्य आहे असें मत प्रतिपादन करण्यास प्रारंभीच्या विषादात अर्जुन निष्कर्म संन्यासमार्गाचें आचरण करावयास निघाला होता असें म्हणण्यात साहजिकच सुमंगति व बळकटी प्राप्त होते. अर्जुनाच्या प्रारंभीच्या संन्यासमार्गाच्या व सर्वकर्मन्यागाच्या पार्श्वभूमीत भीकृष्णाचा कर्ममार्गपर उपदेश उघडच पडून

दिसतो, व उपक्रम आणि उपसंहार याची बरोबर हातमिळवणी झाल्यासारखी दिसते. नवीनच प्रवेशपरीक्षेला बसणारा विद्यार्थी परीक्षामुद् पाहताच बावळून 'नको ती परीक्षा व नको तो अभ्यास' असे म्हणून घरी जाऊ लागवा, पण त्याचवेळी सुदैवाने एखादा हितोपदेशक भेटून त्याने त्यास समजुतीच्या चार गोष्टी सांगून पुनः परीक्षा-स्थळी आणून बसवावे; किंवा ऐन विवाहाच्या वेळी सर्वसंगपरित्यागी विरक्तीच्या नादी लागून बोटल्यावरून पळू पाहणाऱ्या एखाद्या 'नारायणाला' कुणा 'रामदासाने' 'आर्घो प्रपच करावा' नेटका, मग घ्यावे परमार्थविवेका' (किंबहुना आमरणान्त प्रपच नेटका करावा, व प्रपच करीत असताच परमार्थ साधावा) असा बोध करून पुनरपि चतुर्मुख होण्यासाठी तयार करावे, तद्वत् भाऊबदकीच्या कुलघातक मुद्राच्या प्रत्यक्ष दृष्ट्याने घृणा उत्पन्न होऊन बैराग्यापडे व कर्मसंन्यासमार्गाकडे झुकू लागणाऱ्या अर्जुनास श्रीकृष्णाने मोठ्या कौशल्याने कर्ममार्गाकडे प्रवृत्त केले असे याचे प्रतिपादन असते. पण या सर्व विवेचनाचा पाया अर्जुन प्रारंभीच्या सशया वस्थेत संन्यासमार्गाकडे बळला होता, या समजुतीवर आहे हे उघडच आहे जर अर्जुनाची भूमिका मुळातच संन्यासमार्गाची नसेल तर त्या मार्गाकडून गीतेतील विवेचनेने त्याला परावृत्त केले या विधानात तथ्य राहत नाही. यासाठी उपरोक्त एकतीस श्लोकाची लक्षपूर्वक छाननी करून त्यात संन्यास मार्गाच्या अनुयायित्वाचा वास कोठे येतो की काय हे पाहणे आवश्यक आहे.

मात्र दोघांनाहि अर्जुनमानसांत संन्यासवादच दिसतो !

पण तत्पूर्वी ध्यानात घेण्यासारखी विशेष मौजेची गोष्ट अशी की, अर्जुनाच्या मनःस्थितीविषयीची ही समजूत-अथवा-गैरसमजूत कर्ममार्ग वाद्याच्याच माथ्यात सापडत असे नव्हे, तर खुद्द संन्यासमार्गवाद्याच्याहि माथ्यात आढळून येते ! वस्तुतः कर्मवाद्यांनी या समजुतीचा आधार घेतला तर ते, वर म्हटल्याप्रमाणे, त्यांच्या तात्पर्याशी सुसंगत तरी ठरते. परंतु संन्यास मार्गायांनीहि याच समजुतीने अर्जुनाच्या सशयावस्थेकडे पाहिले याबद्दल आश्चर्य वाटते; कारण हा दृष्टिकोन त्यांच्या गीतातात्पर्याशी सुसंगत देखील नाही. अर्जुनाचा जर प्रथमपासूनच संन्यासमार्गाकडे कल होता तर पुनः इतकी सगळी गीता मांगून संन्यासमार्गच प्रतिपादन करण्याचे कारण तरी काय होते ! गीतेला चर्चितचर्चणच ठरविण्याचा हा प्रकार नव्हे काय ! पण

असा आक्षेप घेतला असता, वास्तविक अर्जुनाच्या प्रारंभिक अवस्थेविषयीच्या आपल्या दृष्टिकोनातच (जिंसा तसे नसल्यास, गीतोपदेशाच्या तात्पर्याविषयीच्या आपल्या समजुतीत) काही तरी चुकत आहे अशी जाणीव होण्याऐवजी बुडत्याचा पाय खोलात या न्यायाने सन्यासमार्गायाकडून भलभलतीं समर्थन पुढे करण्यात आली, व त्याच्यावर टीकेचा भडिमार करण्यास विरुद्ध पक्षाला चांगलाच अवसर मिळाला !

गीतेचा उपसंहार, फल, इत्यादि स्पष्टपण युद्धकर्माय असता गीतेचे तात्पर्य सर्वकर्मसन्यासपर आहे या सुसुशुद्धीत भूमिकेवर उभे असणारे हे माध्यकार वरील आक्षेपाविरुद्ध असे समर्थन करू लागले की, अर्जुन जरी प्रारंभीच सन्यासमार्गाकडे बळग्या होता तरी तो अज्ञानी असल्याने श्रीकृष्णाने त्याला सन्यासासाठी अनधिकारी मानून कर्माकडेच प्रवृत्त केला, परंतु ज्ञान्याकरिता मात्र गीतेने शैवर्दी सन्यासच प्रतिपादन केला आहे. परंतु मूळ आज्ञापेक्षाहि औपधयोजनेने प्रकृति अधिकच विकोपास जावी, तद्वा या भ्रामक समर्थनाने कर्मसन्यासपर गीताभाष्याच्या मार्गात अधिकच व्यडचणी उपस्थित झाल्या ! श्रीकृष्णाच्या इतक्या निकट सात्रिण्यात राहून आणि प्रत्यक्ष त्याच्या ताडून पवित्रतम असे ज्ञानरहस्य श्रवण करूनहि, अर्जुन अज्ञानीच राहिला का ? ऋषिमुनींना दुर्लभ असणारे विश्वरूपदर्शनहि ज्याने दिव्यचक्षूंनी अनुभविले त्याचे अज्ञान तरीहि नष्ट झाले नाही ? बरे अर्जुनाचे एक असे. पण गीतेतच श्रीकृष्णाने मी स्वतः देखील (लोकसंग्रहायं) कर्मे करीत असतो असे स्वच्छ म्हटले आहे ते काय स्वतःला अज्ञानी मानून ? शिवाय जनकादिकांनी कर्माच्या द्वारे मोक्ष मिळविला असेहि गीतेत म्हटले आहे, अज्ञान आणि मोक्ष यांचा समन्वय कसा करावयाचा ? एक ना दोन, एकागी सन्यासमार्गवाद्याच्या वरील कोटिक्रमावर किती तरी आक्षेप घेण्यासारखे आहेत ! आणि ते घेण्यात कर्ममार्गवाद्यांनीहि काही कसर टेवलेली नाही. परंतु ते आक्षेप जरी बराच असले, व त्यायोगे एकागी कर्मसन्यासवाद्याची गीतातात्पर्याविषयक कल्पना जरी असमर्थनीय ठरत असली, तरी तेवढ्यामुळे कर्मवाद्याची स्वतःची भूमिका - गीतातात्पर्याविषयक व अर्जुनमानसविषयक - हमखास बरोबर ठरतेच असे

१ पाहा "गीतातत्त्वमजरी", पृ ९-१०, १९, २०

"गीतारहस्य", पृ ३०८-९, ३००-२१, ६५२-५६

नव्हे यास्तव अर्जुनाच्या मनात प्रारम्भीच संन्यासमार्गाचा उदय झाला होता या समजुतीचा-मग ती कोणीहि व्यक्त केली असो-स्वतंत्र साधक बाधक विचार करणे युक्त होय. मात्र त्या चर्चेच्या अरण्यात प्रत्यक्ष शिरण्यापूर्वी ही समजूत निरनिराळ्या भाष्यकारांनी कोणकोणत्या प्रकारे प्रदर्शित केली आहे याची काही मासलेवाईक उदाहरणे आम्ही घाबकासमोर ठेवतो म्हणजे आमच्या उत्तरपक्षीय विवेचनाला अधिक निश्चितता प्राप्त होईल.

लोकमान्य टिळक “गीतारहस्या”त लिहितात : “भगवद्गीतेच्या उपक्रमोपसहारादिकाकडे नजर दिली तर असे आढळून येईल की, भारती युद्धास प्रत्यक्ष आरंभ होण्यापूर्वी कुरुक्षेत्रावर दोहों बाजूकडील सैन्ये लढाईस सज होऊन आता एकमेकावर दहासपात करणार, इतक्यात एकाएकी ब्रह्मज्ञानाच्या गोष्टी सांगून ‘विमनस्क’ व संन्यास घेण्यास तयार झालेल्या अर्जुनास आपल्या क्षात्रकर्मास प्रवृत्त करण्यासाठी भगवतांनी गीता उपदेशिली आहे” (पृ. २४). “ज्या लढाईत आपल्या हातून पितृवध व गुरुवध होऊन सर्व राजाचा व बाधवाचाहि क्षय होणार ती घोर लढाई करणे योग्य की अयोग्य, अशी शका मनात येऊन अर्जुन युद्ध सोडून संन्यास घेण्यास जेव्हा तयार झाला.....” (पृ. ५२). “संन्यास घेण्यास तयार झालेल्या अर्जुनास ही कारणे सांगण्यासाठीच गीताशास्त्राची प्रवृत्ति झालेली असून, त्रिचशुद्दीनतर मोक्षाला कर्माची जरूर नाही, अशा युक्तिवादाने गीतत मन्यासमार्गच प्रतिपाद्य आहे, असे अनुमान करिता येत नाही.” (पृ. ३०७). शेवटी सर्वोत्तम स्पष्ट विधान पाहू : “जगात आयुष्यक्रमणाचे मार्ग दोन, एका सांख्य आणि दुसरा योग पैकी ज्या सांख्य किंवा संन्यास मार्गाचा आचार लक्षांत आणून अर्जुन लढाई सोडून भिक्षा मागण्यास तयार झाला होता त्या मन्यासमार्गातील तत्त्वज्ञानाप्रमाणेच आत्म्याचा किंवा देहाचा शाक करणे उचित नाही.” (पृ. ६२५) (जाड ठसा आमचा).

रा. टिळकाचे अनुयायी श्री. ज. स. वरदीकर “गीतातत्त्वमजरीत” लिहितात : “लाभेपणा, वित्तपणा व पुत्रपणा अशा तिन्ही एपणांचा त्याग करून भैक्षचर्याचा स्वीकार केल्यावाचून आत्मज्ञानाची प्राप्ति होत नाही, असा उपनिषदातून प्रतिपादन केलेल्या तत्त्वज्ञानाचा अर्थ वेला जातो त्या अर्थाचा अर्जुनाच्या मनावर पगदा घसला असल्यामुळे अर्जुनालाहि

असे वाटू लागले होते कीं, युद्धासारखे घोरकर्म टाकून दिल्याशिवाय आपल्याला मोक्षप्राप्तीचा मार्ग गाठता येणार नाही.” (पृ. ३). “गीतेपूर्वी वेदान्ताचा ओष संन्यासमार्गाकडे झुकला होता व त्याचा एवढा पगडा वसत चालला होता कीं, अर्जुनासारख्या अतिरध्यालाहि आयत्या वेळीं भैक्ष्यचर्य आचरण्याचा मोह पडला.” (पृ. १५). “भारतीय युद्धकाली सांख्यमार्ग इतका रूढ व सर्वमान्य झाला होता कीं, अर्जुनासारखा रणपंडित युद्धाचें आपलें कर्तव्य टाकून भैक्ष्यचर्य स्वीकारण्यास तयार झाला होता !” (पृ. २७). आणखी पाहा : “गीतेच्या पूर्वी तत्त्वज्ञानाची अशी उत्क्रांति होत होत वेदकालातील ‘ऐश्वर्ययोग’च्या जागी वेदान्त्यांचा ‘सर्वकर्मसंन्यासयोग’ येऊन बसला होता. जनतेच्या मनावर बसलेली ही निवृत्तिमार्गाची पकड अर्जुनाच्या तोंडून ‘भयो भोक्तु भैक्ष्यमपीह लोके’ आणि ‘घातराष्ट्रा रणे हन्युस्तन्मे क्षेमतरं भवेत्’या शब्दानों प्रगट झाली” (पृ. ६८९).

आता गीतेकडे श्रीशंकराचार्यप्रणीत कर्मसंन्यासनिष्ठेच्या दृष्टीने पाहणाऱ्या भाष्यकाराचे उद्गार पाहा. श्रीमद्भुवदनसरस्वती आपल्या गूढार्थदीपिकेंत श्लोक २-६ वरील भाष्यान लिहितात : “इति प्रथमाध्यायस्यार्थः संन्याससाधनसूचनम्, अस्मिन्त्वध्याये ‘भयो भोक्तु भैक्ष्यमपि’ इत्यत्र मिश्राचर्योपलक्षितः संन्यासः प्रतिपादितः”. आचार्यमहोदय विष्णु वामन वापटशास्त्री लिहितात : “अर्जुन युद्ध म्हणजे स्वधर्म सोडून मिश्राज्ञ सेवन करण्यास म्हणजे ज्ञाननिष्ठाचा धर्म स्वीकारण्यास तयार झाला होता. त्याला स्वधर्म म्हणजे कर्म घोर वाटत होतें व ज्ञाननिष्ठा उत्तम वाटत होती.”^१ “अर्जुनाच्या मनानें आश्रमसंन्यास करणें उत्तम असें घेतलें होतें, पण भगवानांनीं ‘तो तुझा धर्म नव्हे, परधर्म आहे,’ असें सांगून त्याचा निषेध केला, तरांमुद्धा अर्जुनाची ‘संन्यास श्रेष्ठ आहे,’ ही समजूत जाईना.”^२

योगी अरविंद व डॉ. राधाकृष्णन् यांनाहि तेंच वाटतें !

शेवटीं गीतेवर समन्वयवादी दृष्टीनें रम्योदात्त मार्गेंत लिहिलेल्या भाष्यात सुप्रसिद्ध योगी अरविंद श्रेष्ठ काय म्हणतात पाहा. जीवनसंग्रामात उद्भवणारे

१ “बालमोहिनी श्रीमद्भगवद्गीता”, प्रस्तावना, पृ. २७.

२ सदर पृ. ४१.

नानाविध प्रश्न भिन्नभिन्न व्यक्ति सत्त्व, रज, तम या तीन गुणांपैकी जो विशिष्ट गुण त्याचे ठायीं प्रबलत्वाने वास करितो त्याच्या अनुरोधानें सोड विषयाचा प्रयत्न करित असतात, असे सांगून ते पुढे म्हणतात :—

“ But there comes also a stage in which the mind recoils from the whole problem and, dissatisfied with the solutions given by the threefold mode of Nature, *traigunya*, seeks for some higher solution outside of it or else above it. It looks for an escape either into something which is outside and void of all qualities and therefore of all activity or in something which is superior to the three qualities and master of them and therefore at once capable of action and unaffected, undominated by its own action, in the *nirguna* or the *trigunatita*. It aspires to an absolute peace and unconditioned existence or to a dominant calm and superior existence. The natural movement of the former attitude is towards the renunciation of the world, *Sannyasa*, of the latter towards superiority to the claims of the lower nature and its whirl of actions and reactions and its principle is equality and the inner renunciation of passion and desire. *The former is the first impulse of Arjuna recoiling from the calamitous culmination of all his heroic activity in the great cataclysm of battle and massacre, Kurukshetra, losing his whole past principle of action, inaction and the rejection of life and its claims seem to him the only issue.* But it is to an inner superiority and not to the physical renunciation of life and action that he is called by the voice of the divine Teacher ”

[अर्थ : परंतु अशीचि एक अवस्था येते की, जीत मन या सान्ना
१ *Essays on Gita, First series, P P 78, 79 (Last italics ours)*

प्रश्नापासूनच मार्गे फिरते, आणि निमग्न्याच्या त्रैगुण्यात्मक स्वभावाकरवीं सुचविल्या जाणाऱ्या मार्गाशी असंतुष्ट होऊन, त्या त्रिगुणाच्या बाहेर किंवा त्याच्याहून वर एखादा उच्चतर मार्ग घुडू लागते. सर्व गुणांच्या व म्हणून कर्मांच्या बाहेर व रहित अशा एखाद्या अवस्थेत—म्हणजे निर्गुणावस्थेत, किंवा या त्रिगुणाहून जी वरिष्ठ, त्यांना ताऱ्यात ठेवणारी, व म्हणूनच जिच्यात कर्म शक्य असूनहि त्याबरोबरच त्या कर्मापासून अलिप्तता व अव्रथकत्व देखील शक्य आहे, अशा एखाद्या अवस्थेत—म्हणजे त्रिगुणातीतावस्थेत, मन अशा प्रसर्गी आश्रय घेऊ पाहतें संपूर्ण शांतिमय उपाधिरहित अस्तित्वाची, किंवा तेजस्वी स्थिरतेनें युक्त अशा उच्चतर अस्तित्वाची मन आकाशा करतें प्रथम प्रकारच्या प्रवृत्तीचा साहजिक कल ससारत्वागाकडे, सन्यासाकडे, असतो, दुसऱ्या प्रवृत्तीचा कल अधोगामी प्रवृत्तीच्या आणि तिच्या क्रिया-प्रतिक्रियात्मक भोवऱ्याच्या, आवाहनातून वर चढण्याकडे असतो, आणि तिचें तत्त्व 'साम्यबुद्धि' (विश्वातील मेदाना सारखेंच लेखणारी बुद्धि) आणि इच्छावासनादिकांचा आंतरिक त्याग हें असतें. बुरुक्षेत्राच्या घोर नृशसक रणभूमीवर आपल्या सर्व शूरत्वाच्या सभयनीय भयानक परिणामाच्या कल्पनेमुळे घृणा उत्पन्न होऊन अर्जुनाचें मन प्रथम एकदम उपरोक्त पाहिल्या प्रवृत्तीकडे (सन्यासमार्गाकडे) वळेलें, कर्माचरणाचें स्वतःचे पूर्वीचे सारें तत्त्व विसरून, निष्प्रियता आणि जीवित-पराङ्मुखता व त्यापासून निघणारे उपसिद्धात हाच त्याला एकमेव विचार दिसू लागला. परंतु त्याच्या ईश्वरी उपदेशकानें त्याला केवळ कर्म व जीवित याच्या मौक्तिक त्यागापेक्षा आंतरिक भेष्टत्वाकड चल्यासाठीं आवाहन केले " (जाड टसा आमचा)

विख्यात भारतीय तत्त्वज्ञ डॉ. राधाकृष्णन् देखील आपल्या गीतेवरील पुस्तकाच्या प्रस्तावनेत म्हणतात — "The *Gita* opens with a problem Arjuna refuses to fight and raises difficulties He puts up a plausible plea for abstention from activity and for retreat from the world, an ideal which dominated certain sects at the time of the composition of the *Gita* To convert him is the purpose of the *Gita* It raises the question whether

action or renunciation of action is better and concludes that action is better. The Samkhya, which is another name for Jnana in the *Gita*, requires us to renounce action. It is argued, one must renounce all action and become a samnyasin "1

अर्जुनाच्या विषादाच्या व सशयाच्या—मोहाच्या—मार्गे कर्मसंयासवादाची भूमिका होती या विचारसरणीचे काही निवडक उतारे आम्ही वर दिले आहेत. अशाच प्रकारचे विचार इतरही कित्येक भाष्यकारांनी व्यक्त केले आहेत, ते सर्वच येथे देणे आवश्यक नाही. अर्जुनविषादाकडे पाहण्याच्या या दृष्टिकोनात कितपत् तथ्य आहे याची मनोरंजक चर्चा आता आपल्यास करावयाची आहे.

प्रकरण पांचवें



अर्जुनविषाद आणि संन्यासवाद



संन्यासाचे त्रिविध अर्थ

संन्यास शब्दाचे तीन रुढाये आहेत. पहिला म्हणजे वेयळ नाह्य वेपात परिवर्तन करून भगवी वस्त्रे परिधान करून हाती मिश्रापात्र घेणे. अशा वेपातली व्यक्ति मनातून भोगानक्त अवली तरी साधारण मारेंत तिला सन्यासाच म्हणतात. बाग्यास दोंगी सन्यासी म्हणतील, पण भगवी वस्त्रे व मिश्रापात्र यांचा हिंदुसमाज संन्यासाभमासी निवड सवच मानीत आला आहे. सुभद्राहरणाचे वेळी अर्जुनाने असाच त्रिदंडीसन्यास घारण केला होता। शिवाय, एखाद्याने मनापासून ससारत्याग करून संन्यासाभम ग्रहण करण्याचे ठरविले तरी त्या ग्रहणाच्या पहिल्या क्षणापासूनच त्याच्या अर्गी पूर्ण विरक्ति, निरिच्छता, इन्द्रियसयम बागतो अस नाही. तो दोंगी नसला तरी वैराग्याची दुगम चढण इच्छूच चढ पाहणारा एसादा कळकळीचा प्रयासी असू शकेल. कातेंकरून त्याच्या अर्गी पूर्ण वैराग्य बागेल, परंतु समाज मात्र त्याने घरदार, बायकापोरे, यांचा लैङ्गिकदृष्ट्या त्याग करून, मुडन करून भगवी वस्त्रे परिधान करून हातात कमंडलू घेतला म्हणजे त्याला संन्यासी म्हणू लागतो. संन्यासाभमाचे भगव्या वस्त्रासी जितके साहचर्य आहे तितके मिश्रापात्रासी वर्तमानकाली नसले तरी ते पूर्वी बरेच असे असं ठिसने. इली पुष्कळसे मिश्रारी संन्यासी नसतात, व पुष्कळ संन्यासी शब्द मिश्रापात्र घेऊन शरोदार न हिंदता एखाद्या मठात अगर मंदिरात कोण व्यक्तीने किंवा

संस्थेनें केलेल्या अत्रादि व्यसंस्थेचा-अर्थात् वास्तविक अर्थानें भिक्षान्नाचाच-
-लाम घेत असतात.

संन्यास शब्दाचा हा बाह्यार्थ सोडल्यास यच्चयावत् ऐहिक सुखोपभोगा-
बद्दल अतःकरणपूर्वक वैराग्य हा त्याचा दुसरा अर्थ आहे. ज्याप्रमाण बाह्यत
संन्यासाश्रमी असलेला मनुष्य मनापासून संन्यासी नसू शकतो, त्याप्रमाणें
याच्या उलट परिस्थितीहि शक्य आहे. गृहस्थाश्रमात राहूनहि अतःकरणात
पूर्ण वैराग्य गाणत्याची उदाहरणे भारतीय संस्कृतीच्या इतिहासात नाहींत असें
नाहीं. या दुसऱ्या अर्थानें संन्यास हा जसा साख्यमार्गी कर्मसंन्यासवाद्यात
आढळेल तसाच तो कर्ममार्गी योग्याताहि आढळू शकेल,^१ शुकासारख्या
मुनिश्रेष्ठात सापडेल तसा जनकासारख्या राजर्षीताहि सापडेल गीतेच्या दुसऱ्या
अध्यायात वर्णन केलेला स्थितप्रज्ञ, त्याला योगी म्हणा अगर मुनी म्हणा, या
अर्थानं संन्यासीच असतो पाचव्या अध्यायात श्रीकृष्ण म्हणतात :

ज्ञेय. स नित्यसंन्यासी यो न द्वेष्टि न काक्षति

निर्द्वंद्वो हि महाबाहो सुखं यन्धात् प्रमुच्यते ॥ ५-३ ॥

[जो (कशाचाहि) द्वेष व (कशाचीहि) इच्छा करीत नाहीं तो
नित्यसंन्यासी समजावा. कारण जो (या इच्छाद्वेषाच्या) द्वेष्टापासून मुक्त
तो सहजच (सनाराच्या किंवा कर्माच्या) बंधनापासून पूर्ण मुक्त होतो]^२

१ गीतारहस्य पृ ७८० पाहा

२ याताल निर्द्वंद्व पदाचा अर्थ ' राग द्वेषद्वंद्व रहित ' असाच करणें शुक्त अमून ता
श्लोकाच्या पूर्वार्धाशीं सुसंगतहि आहे कित्तेक भाष्यकार (उ गीतारहस्यकार)
मुखदुःख द्वेष्टाकडे याचा संबंध लावतात हे अगदी चूक नसलें तरी सदिग्ध
आहे शब्दशः मुखदुःखाच्या द्वेष्टापासून देहधारा जीव पूर्ण मुक्त होऊ
शकत नाहीं, का बों, हे नैसर्गिक देहधर्माचे प्रकार आहेत मात्र सुखानल
प्राप्ति व दुःखानल द्वेष या मानसिक द्वेष्टापासून तो मुक्त होऊ शकतो याचे
स्पष्टीकरण पुढे उत्तर मंडात पंचरात्राच्या प्रकरणाच्या प्रारंभी आम्हीं केलें आहे
इतर काही भाष्यकार ' शीतोष्णद्वंद्वराहित्य ' अर्थाहि अर्थ करतात, हे तर अर्थ
कच अममर्षनीय आहे शीत व उष्ण यांच्या अनुभवातील भिन्नत्व हा केवळ
प्रवृत्तीच्या गुणाचा परिणाम होय, दह विद्यमान अमेनां हे द्वंद्व नाहीं होय
नाहीं जीवमुखाच्या देहास हे दोन्ही अनुभव अभिन्नत्वानें प्रतीत होतात

सन्यास शब्दाचा तिसरा अर्थ म्हणजे आताच वर उल्लेखिलेली सर्व-
कर्मसन्यासात्मक साख्य निष्ठा. आर्यावर्तात प्राचीन कालापासून मोक्षसिद्धयर्थ
दोन निष्ठा प्रसिद्ध होत्या : एक प्रवृत्तिपर कर्ममार्गाची व दुसरी निवृत्तिपर
सन्यासमार्गाची. ज्ञानप्राप्तिपूर्वच नव्हे तर ज्ञानोत्तरहि आमरणान्त कर्म करीत
राहावे असे पाहिल्या पक्षाचे म्हणणे; तर, ज्ञानप्राप्तिपूर्वी बरी साधनां कर्म
करणे आवश्यक असले तरी ज्ञानोत्तर मात्र कर्मांना बर्ज समजूत केवळ ज्ञानो-
पासना करीत राहावे हे दुसऱ्या पक्षाचे म्हणणे. या दुसऱ्या पक्षास शास्त्रीय
परिमाणेत साख्यमार्ग, किंवा ज्ञानमार्ग किंवा कर्मसन्यासनिष्ठा अशीं नावे
देण्यात येतात. हा पय ज्ञानोत्तर ज घनात कर्ममात्र बर्ज मानतो, त्यांना मोक्ष-
मार्गातील धोंड समजतो. प्रारम्भाच्या अवस्थेत ज्ञानप्राप्त्यर्थ, चित्तशुद्धयर्थ,
कर्म आवश्यक असली तरी मानवी जीवनाचे ध्येय कर्ममय नसून कर्मत्यागरूप
आहे असा या पक्षाचा आग्रह आहे.

याप्रमाणे सन्यास शब्दाचे चतुर्थांशम, वैराग्यवृत्ति व सर्वकर्मत्यागनिष्ठा
असे तीन अर्थ होतात. यापैकी कोट्टे चतुर्थांशम असूनहि वैराग्यवृत्ति व सर्व-
कर्मत्यागनिष्ठा नसू शकतील, किंवा सन्यस्तवृत्ति असूनहि इतर दान गोष्टी
नसतील. अर्जुनाच्या प्रारम्भाच्या भूमिकेत ज्यांना सन्यासवाद दिसतो ते सन्या-
साच्या या तीन अर्थात योग्य भेद करण्याच्या मानगडीत बहुधा न पडता
त्याची सळमिसळ करीत असतात. आणि त्यामुळे विवेचनाच्या एका भागात
सन्यास शब्दाचा एका अर्थाने उपयोग करावयाचा, व त्यापासून अनुमान
काढताना निराळ्याच अर्थावर उर्डा मारावयाची असा प्रघात अनेकवार
दिसून येतो आपल्या अनुमानाच्या अर्था मात्र ते बहुधा सन्यासाच्या तिसऱ्या
अर्थाचे, म्हणजे साख्यमार्गी सर्वकर्मसन्यासनिष्ठेचे अस्तित्व अर्जुनाचे टापी
प्रतिपादन करू चढतात. मार्गील प्रकरणातील उतान्यावरून याची सास
पटेल. परंतु या मापकाऱ्याच्या विचारसरणीत या विविध सन्यासाची अशी
भेसळ असली तरी यापैकी कोणत्याहि अर्थाने अर्जुनाच्या मनात सन्यासवाद

असे म्हणता येईलमि वाटत नाही अर्थात त्याला हे अनुभव भिन्नवाने आले तरी
एकवारत आरंभ व दुसऱ्यावारत अनाद असा पुढचा भेद त्याचे मन करणार
नाही हे शर पर म्हणूनच व निरंद्र म्हणजे राग (प्राप्ति, आर्वाण, काशा) व
द्वेष (अर्पण, अनाद) या द्वंद्यापासून मुक्तता इतकेच म्हणजे म्हणजे पुरे !

नव्हता असें आम्ही वाचकाम दाखवू इच्छितों, म्हणजे या वाचकीत सदेहाला अवकाश उरणार नाही

एकाच गीतेंत सन्यासाबद्दल स्तुति व धिःकार शक्य आहे काय ?

रणागणावर युद्धारभाच्या ऐन मोक्यावर शस्त्रत्याग करण्यास उद्युक्त होताना अर्जुनाच्या दृष्टीपुढें साख्यप्रगीत कर्मसन्यासनिष्ठा होती या मताचा चिकित्सक विचार करू गेलें असता, प्रथमदर्शनीच एक आक्षेप आपल्या समोर उभा राहतो. याच साख्यनिष्ठेची श्रीकृष्णानें गीतेंत स्वतःच प्रशस्ति केली आहे. असें असता अर्जुनानें त्या निष्ठेकडे कल दाखविल्याबद्दल म्हणता येईल काय ? पाचव्या अध्यायातील पुढील स्पष्ट उद्गार पाहा :—

सन्यासः कर्मयोगश्च निःश्रेयसकराबुभौ ॥ ५-२ ॥

सांख्ययोगौ पृथग्वालाः प्रवदन्ति न पंडिताः

एकमप्यास्थितः सम्यग्बुभयोर्विन्दते फलम् ॥ ५-४ ॥

यत्सारथ्ये प्राप्यते स्थान तद्योगैरपि गम्यते

एकं सारथ्य च योगं च यः पश्यति स पश्यति ॥ ५-५ ॥

[सन्यास व कर्मयोग या उभय निष्ठा कल्याणप्रद आहेत. साख्य व योग यांना अज्ञान भिन्न मानतात, ज्ञानी नव्हे. यापैकी कोणत्याहि एका मार्गाचें संपूर्णपणें पालन केल्यास उभयतांचें फल प्राप्त होते. साख्यनिष्ठ जें स्थान प्राप्त करून घेतात तेथेंच योगनिष्ठावादीहि जातात. साख्य व योग यांना जो एक पाहतो तोच खरें जाणतो.]

साख्य अर्थात् सन्यास—निष्ठेविषयी इतकी गौरवाची भाषा काढणारे श्रीकृष्ण काही क्षणापूर्वीच अर्जुनाचा तिरुडे कल दिसला असता तर तुला विचार ' आर्यांच्या परंपरेम न शोभणारा, स्वर्गविरोधी, अनीतिकर ' (श्लोक

१ शिवाय पहा श्लोक १३-२४ श्लोक १८ १९ मध्येहि सारथ्यशास्त्राचा सादर उल्लेख आहे पार काय, श्लोक १०-२६ मध्ये श्रीकृष्णानीं ' सिद्धाना कपिलो-मुनि ' असें म्हणून कपिलमुनीचा अत्यंत गौरव केला आहे तेच श्रीकृष्ण कपिल मार्गावरून पूर्ण निरस्कार व्यक्त करतील काय ?

२-२) आहे असे तीव्र निंदास्पद उद्गार काढणे समवनीय आहे काय ?
श्लोक ५-२ च्या उत्तरार्धात -

तयोस्तु कर्मसन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यते ॥

असे म्हटलं असलं तरीहि, स्वरूपस्तुतिवर वरील स्पष्ट उद्गार पाहिले म्हणजे, त्या मार्गाचा उद्देशून श्रीकृष्णाने 'कैव्य' (नपुंसकत्व, अपौरुषत्व), 'क्षुद्र हृदयदर्शित्व', (श्लोक २-३ पादा) असे अत्यंत तिरस्काराचे शब्द वापरणे शक्य वाटत नाही. 'नि.भयसकर' अशा साख्यमार्गाच्या आचरणापासून 'इंद्रियांना सर्वस्वी शोषून टाकणाऱा शोक' व बुद्धीला हतप्रम करणारा मोह, हेच फल अर्जुनास मिळाले काय ? नारायण, अर्जुन त्याच्या प्रारंभिक विपादा-वस्थेत साख्यप्रणीत कर्मसन्यासनिष्ठेच्या भूमिनेवरून युद्धनिवृत्त होऊ नचाहत होता हे विधान वरील श्लोकाकडे पाहता रास्त वाटत नाही.

बरे, श्रीकृष्णाच्या उद्गाराचं एक असो; पण पुढे जाऊन त्याने सन्यास वादाची प्रशंसा केली असता, निदान अर्जुनाने तरी 'कृष्णा' याच भूमिके वरून तर मी युद्धास नकार देत होतो, मग तू प्रारंभी मला त्याबद्दल इतकं शकून का बोललास ?' अशी तक्रार करावयास इची होती ना ! परंतु त्यानेहि असे कोठे म्हटलं नाही त्याने गीतेत कोठे प्रथमच न विचारता खाली मान घातून सर्व उपदेश मुक्ताच्याने ऐकला असेहि नव्हे. तो तर मधूनमधून मार्मिक प्रश्न विचारणारा, घोंटाळ्यात न पाडता निश्चित काय ते एक सांग असे श्रीकृष्णास धाटपणे उजावणारा, उघड्या डोळ्याचा, तळत बुद्धीचा,

१ श्लोक २-३९ ला उद्देशून 'गीतातत्त्वमजरीकार' धरुनी भाषेत म्हणतात 'नव्या जावयाचं पूजन करण्यापूर्वी पहिल्या जावयामा अहेर करावा असा शिष्टाचार आहे. त्याम अनुसरून कर्मयोगाचं आवाहन करण्यापूर्वी श्रीकृष्णाने अर्जुनास साख्ययोगाचा घोडामा उपदेश केला ' (पृ २८) परंतु, अर्जुनमो हाच्या मुळाशी मारयविचारसरणी होती हे मजरीकाराचेच मत गृहीत धरले, तर श्रीकृष्णांनी दुसऱ्या अध्यायाच्या प्रारंभी या 'पहिल्या जावयाचं' केल्लं पूजन म्हणजे अगदी 'पापपूजा'च म्हणावा लागेल ! शिवाय अर्जुन मुळानच साख्यमार्गाच्या 'पकडेत' सापडला असून त्याला त्यातून मोडविण्याचा धाक्याचा उद्देश होता हे जर गळे असेल तर त्याला पुन त्याच साख्यमार्गाचा अपसरा उपदेश कनाला ? सरांस, श्री करंदीकरांचो पतंगवधा मारी भूमिकाच ठिसूळ आहे

चिकित्सक वृत्तीचा, सश्रद्ध पण अश्रद्धारहित असा ज्ञानोपासक आहे. पाचव्या अध्यायाच्या प्रारंभी त्याने :—

संन्यासं कर्मणां कृष्ण पुनर्योगं च शंससि

यच्छ्रेय एतयोरेकं तन्मे ब्रूहि सुनिश्चितम् ॥ ५-१ ॥

(हे कृष्णा, तू एकदा कर्मसंन्यासाची तर पुनः कर्मयोगाची प्रशंसा करितोस. यापैकी कोणते एक श्रेयस्कर आहे ते मला अगदी निश्चितपणे साग) असा प्रश्न केला असला तरी, 'तू एकदा कर्मसंन्यासाची निंदा करतोस आणि पुनः त्याचीच प्रशंसा करतोस' असा प्रश्न केला नाही. आणि या उपरोक्त श्लोकातहि उभय निष्ठांच्या प्रशंसेचा जो उल्लेख आहे त्याचा सवध त्याच्या निकटपूर्वीच चवथ्या अध्यायात आलेल्या विवेचनाशी आहे. दुसऱ्या अध्यायाच्या प्रारंभी श्रीकृष्णाने अर्जुनाची जी निर्भत्सना केली आहे तिच्याबद्दल अर्जुनाने कृष्णाजवळ कोठेच खुलासा न मागून अप्रत्यक्षपणे तिची यथार्थता मान्य केली आहे. त्याच्या मनात सुखातीस खरोखरच साख्यनिष्ठा असली तर असे झाले नसते.

अर्जुनाच्या उद्गारांचे विश्लेषण

परंतु आता यापुढे जाऊन अर्जुनाच्या प्रारंभीच्या उद्गारांचेच लक्षपूर्वक विश्लेषण करून त्यात कोटेंहि संन्यासवादाकडे कल दिसून येतो काय हे आपण पाहू. मागे तिसऱ्या प्रकरणात आम्ही उद्धृत केलेले एकतीस श्लोक याचकांनी या स्थळां ध्यानात घ्यावे. सज्याचे स्वतःचे म्हणून जे वर्णनपर उद्गार आहेत (श्लोक १-२८ पूर्वार्ध; १-४७; २१) त्यांत साख्यानित्वासूचक अवाक्षरहि नाही. श्रीकृष्णाच्या उद्गारातहि (२-२, ३, ११) नाही. बाकी राहिले स्वतः अर्जुनाचे साडेतेवीस श्लोक. याचे प्रस्तुत चर्चेच्या दृष्टीने पाच स्पष्ट भाग पडतात. पहिला भाग सुखातीच्या साडेतीन श्लोकांचा (१-२८ उत्तरार्ध, २९, ३०, ३१), दुसरा नंतरच्या दोन श्लोकांचा (१-३२, ३३); तिसऱ्या भागात अर्जुनाचे त्यापुढील चौदा श्लोक येतात (१-३४ ते ४६; व २-४), चौथा भाग म्हणजे त्यानंतरचा एकच श्लोक (२५), व अखेरीस पांचवा भाग शेप श्लोकांचा (२-६, ७, ८).

यांतल्या पहिल्या व त्याचप्रमाण शेवटच्या भागात अर्जुनाने स्वतःच्या शारीरिक व मानसिक अस्वस्थावरचे—शारीरिक रोमांचादिकांचे व मानसिक

शोकमोहसदेहादिकार्ये—स्पष्ट व सुंदर वर्णन केले आहे. ते मानसशास्त्रास धरून असून त्यात काव्यावरोधरच वास्तवताहि आहे. त्यात सुरुवातीसच या भयंकर तळमळीचे कारण सांगताना “हे युद्धार्थ समोर उपस्थित असलेले स्वजन पाहून” असे म्हटले आहे यात कोठेहि साख्यविचारदर्शक शब्द नाही.

अर्जुनाच्या मनात वैराग्य उजाडले नव्हते

त्यानंतर पहिल्या अध्यायातील ३२ व्या व ३३ व्या श्लोकाचा मिळून झालेला दुसरा भाग पाहू. सन्यासवृत्तीचा—वर दिलेल्या तीन अर्थोपेक्षा दुसऱ्या अर्थाने सन्यासमताचा—यास कोठे येणे शक्य असेल तर तो येथे होय सर्व त्याची सविस्तर चर्चा करू. यात अर्जुन म्हणतो—

न काक्षे विजयं कृष्ण न च राज्यं सुखानि च ।

किं नो राज्येन गोविंद किं भोगैर्जीवितेन वा ॥ १ ३२ ॥

परंतु या विशिष्ट परिस्थितिसापेक्ष विरक्तिपर उद्गाराचा अर्थ इत.पर अर्जुनाला कोणत्याहि स्थितीत किंवा अर्थोवर विजय, राज्य, सुख, भोग किंबहुना जीवितहि कायमचे नकोसे झाले होते असा काढणे योग्य नव्हे. कपिलवस्तूच्या राजा शुद्धोदनाचा पुत्र सिद्धार्थ याने रुग्णावस्था, वृद्धावस्था व मृतावस्था याच एकदाच दर्शन घेतल्याबरोबर त्याच्या अंतःकरणात सर्व सासारिक भोगां विषयी संपूर्ण—कोणत्याहि अर्थोविरहित—वैराग्य उत्पन्न झाले व तो बुद्धावस्था प्राप्त करून घेण्यासाठी रानावनात निघून गेला, तसा काही प्रकार अर्जुनाच्या मनाचा झाला होता काय ? जीवनात एखादाच धका घेऊन सगळ्या ससारा-विषयी पूर्ण विरक्ति उत्पन्न होणे अशक्य आहे असे नाही. पण अर्जुनाच्या मनाचा तशी स्थिति झाली नव्हती. भ्रामधुपूदनसरस्वतींना या श्लोकात ‘एहिकपलविराग’ दिसतो. पण बुद्धाप्रमाणे निःशेष वैराग्य अर्जुनाच्या मनात खरोखरच उत्पन्न झाले असते तर भौकृष्णाने त्याला ‘म्याद’ ‘वनार्य’ असे म्हटले नसते. आणि असा पूर्ण विरक्त मनुष्य मनाची दोलायमान अवस्था होऊ देऊन शोकमोहाच्या भोंवऱ्यात गडगड्या कशाला घेत राहील ! तो सरळ आपल्या उद्दिष्टाकडे जाईल. रामदास बोधल्यावरून पत्राले ते सरळ

अरण्यात गेले; 'काय करावें, मनाचा निश्चय होत नाही, बोहल्यावर चढां किंवा पळावे यांतल काय चागलें हें काहीच समजेनासें झालें आहे' असे 'भ्याड' उद्गार काढीत ते उभे राहिले नाहीत !

वस्तुस्थिति अशी होती की, अर्जुनाच्या मनातली ऐहिक भोगाविषयीची इच्छा नष्ट झालेली नव्हती. परंतु त्याची केवळ एकच अट होती. स्वजनाना आपल्या हातानें मारून ऐहिक भोग भोगण्याची त्याला इच्छा नव्हती. यात त्याला मदत्पाप दिसत होतें. पण याचाच अर्थ असा की, स्वजनवधाचें हें पाप टाळून राज्यादि भोगाचा मार्ग कोणों दाखविला तर त्याचा स्वीकार करण्यास तो तत्क्षणी तयार होता. माझ्या पित्याला नाराज करून लग्न करण्याची माझी इच्छा नाही असें म्हणणाऱ्याच्या मनात आजन्म ब्रह्मचर्य व्रताचा प्रभाव पडला आहे असे मानता येणार नाही. किंबहुना असा सशर्त नकार देणाऱ्याचा भावार्थ असा असू शकतो की, माझ्याकडून या विवाहास हरकत नाही, केवळ अडचण आहे ती माझ्या पित्याच्या विरोधाची; तेवढी दूर केलीत तर हा मी वांशिंग बाधण्यास तयार आहे ! वृत्तिसाध्या श्लोकात विजयराज्यादिकाबद्दल अनिच्छा प्रदर्शित केल्यावर ही एकदम उद्भवलेली निरिच्छता त्रिनशर्त नसून सशर्त आहे हें अर्जुनानें त्याच्यापुढील श्लोकात स्पष्ट केलें आहे. निकट आत्माना मारून राज्य भोगण्यात काय इंशील ? या परिस्थितीनें भावावून-पूर्ण वैराग्य अथवा सन्यासवृत्ति अतःकरणात उदय पावली म्हणून नव्हे-अर्जुनास त्या क्षणी राज्यादि गोष्टी नकोशा झाल्या होत्या.

श्रीकृष्णांनीं अचूक ओळखलेलें मर्म

स्वजनवधाच्या पापामुळेच अर्जुन राज्यभोगादि गोष्टी नाकारत होता. हा नकार दूर करण्याचा एक साधा मार्ग म्हणजे स्वजनवधाची आपत्ति टाळून राज्य प्राप्त करणें. परंतु हा मार्ग पूर्णपणें चोखाळला जाऊनहि-प्रत्यक्ष कृष्णानेच शिष्टार्ह करूनहि-दुष्टबुद्धि कौरव वध झाले नव्हते. म्हणून श्रीकृष्णानें गीतेच्या द्वारे अर्जुनास एक अगदी वेगळाच मार्ग दाखविला. अर्जुनाला स्वजनमृत्यूपेक्षा त्याच्या वधाचें पाप स्वतःच्या शिरावर बसण्याचीच खरी भीति वाटत होती.^१ हें पाहून श्रीकृष्णानें अर्जुनमोहाचें खरें मर्म ओळखलें. अर्जुनाला भोगादिकाविषयी निःशेष विरक्तीहि नव्हती, व शत्रु

१ या विधानाचें गविस्तर स्पष्टीकरण पुढें केलें आहे.

पथीय स्वजनाबद्दल त्याला विशेष कळवळाहि नव्हता; त्याला भीति वास्त होती ती स्वार्थासाठी स्वजनवध करण्यात लागणाऱ्या महत्पापाची. पण मग या प्रसर्गा होणाऱ्या स्वजनवधात पापच नाही असे त्याला पटविले तर ! श्रीकृष्णाची औपचयोजना अचूक परिणामकारक ठरली. श्रीकृष्णाने दुसऱ्या अध्यायात सर्वप्रथम जर कोणती एक गोष्ट अर्जुनाच्या मनावर त्रिविली असेल तर ती ही की, तुझ्या हातून या युद्धात हे स्वजन गतप्राण झाले तरी तुझ्यावर त्याच्या हत्येची जबाबदारी येत नाही. आणि हे ऐकताच त्याच्या मनावरचा भार हलका होऊ लागला. दुसऱ्या अध्यायाच्या प्रारंभापावेतोंची अर्जुनाची अत्यंत काकुळतीची भाषा, व त्यानंतर त्याने मधूनमधून विचारलेल्या प्रश्नांची घोट व निर्भय होत चाललेली भाषा, याची तुलना केली म्हणजे पहिल्या अध्यायाच्या अखेरीस नाहीं सुत घरण्याच्या उपांत्य अवस्थेपावेतो गेलेला अर्जुनातील विजिगीषु योद्धा, दुसऱ्या अध्यायाच्या मध्यापावेतोच पुनः स्पष्ट श्वासोच्छ्वास व डोळ्याची हालचालहि करू लागण्याइतपत सावरल्याचें स्पष्ट दिसते ! श्लोक २५४ मध्ये जेव्हा अर्जुनाने आपली पहिली शका घोटपणें विचारली तेव्हाच रोगी 'घोक्याच्या क्षेत्रातून शहर पडला' हे स्पष्ट झाले ! पाचव्या अध्यायाच्या प्रारंभी तर वैद्याचीच उलटतपासणी घेण्याइतपत त्याला शक्ति आली ! मात्र ही किमया इतर कशापेक्षा श्लोक २३८ मधील 'नैव पापमवाप्स्यसि' या अर्जुनाच्या पापभीरु अतःकरणाचा अमृततुयारासमान सजीवनी ठरणार्या शब्दांछेच आदे हे अवश्य लक्षात घेतले पाहिजे. अर्जुनाच्या दृष्टीने सर्व गीतोपदेशाचें सार या चार शब्दात आदे असहि एक प्रकार म्हणण्यास हरकत नाही. आणि याविषयी निःसंदेह खात्री पटताच अर्जुनाने ते घोर युद्ध तडीस नेले.

एवच, अर्जुनाचे मनात सुखोपभोगाविषयी वैराग्य किंवा सन्यस्तवृत्ति जागृत झाली होती असे समजण्याचें कारण नाही. पण ती जागृत झाली होती असेहि आपण गृहीत धरले, तरी तेवढ्यावरून तो सन्यासनिष्ठच्या म्हणजे साख्यप्रणीत कर्मसन्यासपथाच्या भूमिरेवर पोचला होता असे निश्चय होत नाही. मागे सांगितल्याप्रमाणे अशी वृत्ति सन्यासनिष्ठतच नव्हे तर कर्मयोगनिष्ठतहि समवते, किंवा आवाश्यक असते. गीतोक्त आदर्श जीवनात-मग ते कर्मयोगपर असो किंवा अन्य प्रकारचे असो-अशी सन्यस्तवृत्ति निःसंदेह

अभिप्रेत आहे.^१ यासाठी अर्जुनाचे मनात संपूर्ण भोगवैराग्याचा उदय मान्य केला तरीहि त्यामुळे तो साख्यप्रणीत कर्मसंन्यासमार्गाचा अनुयायी झाला होता या विधानास पुष्टि मिळत नाही.

अर्जुनाचा विरोध केवळ एका विशिष्ट कर्मांलाच होता

आता आपण उपरोक्त तिसऱ्या मार्गाकडे वळू. अर्जुन कर्मसंन्यासाच्या भूमिकेवरून बोलत होता या विधानास कोणास या विभागात आधार भासण्याचा संभव आहे. यातील श्लोक ३४ व ३५ मध्ये अर्जुनाने आपल्या दृढपणाने प्रगटीकरणात एक स्पष्ट पाऊल पुढे टाकून आपले म्हणणे—नकारात्मक स्वरूपात—प्रथमच निःसंदिग्धपणे व्यक्त केले आहे. येथे तो म्हणतो की, या आचार्यादि स्वजनाना मी स्वार्थासाठी मारू चाहत नाही—प्राण गेला तरी नाही, आणि पृथ्वीच्याच काय पण त्रैलोक्याच्या राज्यास्तबहि नाही! कोण त्याहि परिस्थितीत आण कशाहि आमिपास्तव अर्जुन हे 'महापाप' करू चाहत नव्हता. आणि यानंतर येथे श्लोक २-४ पावेतो अर्जुनाने याच कल्पनेचे नाना प्रकारे विश्लेषण व विवरण केले आहे. स्वजनवधाचे घोर परिणाम त्याने तेथे चित्रित केले आहेत. पूर्वपक्षवादी विचारसरणीस पूर्णपणे झोमणारे असेच ते सारे विवेचन आहे. पण त्यात साख्यप्रणीत कर्मसंन्यासाचे दर्शन कोठे होतं? कर्म हे मुळातच बंधनकारक असतं, मनुष्याच्या जीवित साधल्याच्या मार्गात ती एक धोड आहे, कोणताहि किंतु न बाळगता कर्म मात्राचा त्याग केला पाहिजे असा विचार अर्जुनाच्या या प्रदीर्घ उद्गाराबरोबर दिसत नाही. वस्तुस्थिती ही आहे की, त्याचा विरोध केवळ एका विवक्षित कर्मांला आहे; इतर सर्वच कर्मांना नाही. विवाहाचा बगील दृष्टात पुनः ध्यावयाचा झाल्यास, केवळ एखाद्या विशिष्ट मुलीशी विवाह करण्यास नकार देणारा जसा नैष्ठिक ब्रह्मचर्याच्या पदवीस पोचत नाही, तसाच केवळ एका विशिष्ट कर्मांला नकार देणारा अर्जुन कर्मसंन्यासनिष्ठेच्या क्षेत्रात प्रवेश करीत नाही.

अर्जुन सर्वकर्मसंन्यासाकडे वळला होता हे जसे चूक आहे, तसेच तो

१ पाहा 'गीतारहस्य' पृ ७८० (श्लोक १२-१९ चरील टीप) गीतेत जागोजाग वैराग्यवृत्तिप्रशंसापर उद्गार असले तरी त्यावरून कर्मसंन्यासमार्ग गीतेला मान्य आहे असे नव्हे असे शोकमान्य तेथे म्हणतात, पण मग तोच न्याय अर्जुनाच्या उद्गारांचा अर्थ करताना लावावयास नको काय ?

संपूर्ण क्षात्रधर्मास विन्मुख झाला होता हा आरोपाहि योग्य नव्हे. सम्राट अशोकाच्या मनात एका युद्धाच्या अनुभवानेच युद्धाविषयी कायमची घृणा उत्पन्न झाली, तसे काही अर्जुनाच्या जावतात झाले नव्हते. क्षात्रधर्मानुसार युद्धकर्म करण्यास त्याची हरकत नव्हती. परंतु त्याला केवळ पुढील दोन गोष्टींनी युक्त असे युद्ध नको होतें. एकतर स्वजनांशी व शिवाय तेहि स्वतःच्या सुखोपभोगार्थ युद्ध करण्यास तो तयार नव्हता. स्वहस्ते स्वजनांना मारून रक्तलांछित ऐहिक भोग भोगण्यांत सुख नाही; आणि पारलौकिक हितासाठी युद्ध करावयाचें म्हटल्यास स्वतःच्या ऐहिक स्वार्थाप्रतिस्पर्धे स्वजनाची हत्या केल्यावर—कुलनाश, मित्रद्रोह व गुरुवध ही पातके केल्यावर—जीवनोत्तर मोक्ष मिळणार की नरक ? साराश, या युद्धापासून त्याला ऐहिक व पारमार्थिक कोणतेंच हित दिसेना; व म्हणून तो या एवंगुणविशिष्ट युद्धास—धर्मिय कुलोचित इतर सर्वच युद्धास नव्हे—नकार देत होता. आणि युद्धेतर इतर सासारिक कर्मांच्या त्यागाचा तर यांकिंचितहि विचार त्याच्या मनात त्यावेळी उद्भूत झाला नव्हता !

अर्जुनाच्या मनःस्थितीचें पृथक्करण

स्वतःच्या ऐहिक सुखासाठीहि युद्ध असतें पण त्यांत स्वजनवध नसता, अथवा स्वजनवध आवश्यक असूनहि तें युद्ध स्वार्थेतर उद्दिष्टास्तव असतें तर अर्जुनानें अशी हरकत घेतली असती असे मानण्यास जागा नाही. आणि म्हणूनच श्लोक १-३१ वरील मधुसूदनाभाष्यांतील पुढील मल्लीनाथी ग्राह्य वाटत नाही : “अस्वजनपि युद्धे हत्वा भयो न पश्यामि । ‘द्राविमौ पुरुषौ लोके सूर्यमण्डलभेदिनौ । परिव्राज्योगयुक्तश्च रणे चाभिमुखो हतः ॥’ इत्यादिना हतस्यैव भयोविशेषाभिधानाद्भन्तुस्तु न किंचित्सुकृतम् । एवमस्वजनवधेऽपि भयसोऽभावे स्वजनवधे सुतरा तदभाव इति ज्ञापयितुं स्वजनमित्युक्तम् ।” अस्वजनाना मारुनाहि भय शक्य नाही, म्हणून स्वजनाना मारून तर तें मुळाच शक्य नाही असा अर्जुनाचा आशय अमल्यांच यात म्हटलें आहे. परंतु अस्वजनाना रणात मारणें भयस्कर नाही असे अर्जुनानें सुचविलेलें नाही. त्याचा आक्षेप केवळ स्वजनवध (आणि तोहि स्वार्थासाठी) करण्यास होता. स्वजनेतरांशी अनेक वेळां युद्धे लढलेला तो वीर याप्रसंगी सगोर स्वजन

त्याची कर्मयोगाशी तुलनाहि केलेली असली, तरी अर्जुनाच्या मनात प्रथम-पासून कर्मसंन्यासनिष्ठा उद्भवली होती व तिला अनुलक्षून श्रीकृष्णाने त्या निष्ठेचे विवेचन केले असे समजणे योग्य नव्हे.

तो खरोखर मिक्षापात्र व भगवंत चाहत होता काय ?

आता अर्जुनविषादोद्गाराच्या चवथ्या भागाकडे वळू. यात दुसऱ्या अध्यायातला पाचवा हा एकच श्लोक येतो. अर्जुनाचा सन्यासाभमाकडे कल झाला होता असे म्हणणाऱ्यांना या श्लोकात आधार दिसतो, यात तो म्हणतो की, अर्धदास अशा गुरूंना मारून त्याच्या रसाने लाळित ऐहिक भोग भोगण्यापेक्षा भीक मागणे देखील बरे ! या इतक्या लज्जानशा पराचा कावळा करून माध्यकारांनी अर्जुन सन्यास घ्यावयास निघाला होता येथपावेतो उडी मारली आहे, आणि सन्यासाभमावरून सन्यासवृत्तीवर व तेथून सन्यास-निष्ठेवरहि जाण्यास त्यांनी कमी केलेले नाही !

पण वस्तुतः अर्जुन नुसता सन्यासाभम तरी घेण्यासाठी खरोखर तयार झाला होता काय ? स्वजनवच करण्यापेक्षा भिक्षासेवन देखील बरे इतकेंच तो म्हणतो. भिक्षादातने नेहमीच सन्यासाभम सूचित होतो असे नव्हे हे आम्ही मागे म्हटलेच आहे, परंतु प्राचीन काळी त्याचा सवध निकट मानला जात होता असे दिसते मधुसूदनसरस्वतींना या भिक्षादात्या उल्लेखात सन्यास प्रतिपादन दिसते.^१ परंतु शब्दांमार्फत पाहिले तर सुभद्राभिमन्यूचा त्याग करून मी मुढन करून हाती दडकमडछ घेऊन भीक मागेन असे अर्जुनाने म्हटलेले नाही. सत्याच्या पालनाय हरिश्चंद्र राज्यत्याग करून पत्नीपुत्रासह हीनकर्म करण्यास निघाला, तसा मीहि या युद्धात स्वजनवध करून राज्य मिळविण्यापेक्षा सहकुटुंब भिक्षादन स्वीकारण देखील पसत करीन असाहि अर्जुनाचा आशय असणे असंभवनीय किंवा सदर्मास सोडून नाही.

पण ते असो, भिक्षादातने करणे म्हणजे सन्यासाभम धारण करणे असेहि आपण गृहीत धरून चाललो तरी पुढला मुख्य प्रश्न असा की, भिक्षादातने करण्यास तरी अर्जुन खरोखर तयार झाला होता काय ? अर्धदासात्मक उद्गारांचा माध्यकारांनी येथे मरताच विपर्यास केला आहे असे म्हटल्या-

१ मागील प्रकरणात उद्धृत केलेले श्लोक २-६ बरील भाष्य पाहा.

वांचून राहवत नाही ! अर्थवादाचे स्वरूप व कार्य आम्ही मागे विशद केलेलेच आहे. या स्थळीं एक दोन सुलभ उदाहरणे देतो म्हणजे प्रस्तुत अर्थविपर्यास ध्यानांत येण्यास साध्य होईल. एखादा मनुष्य जर कचेरीच्या कामांने अतिशय त्रासून 'ही नोकरी करण्यापेक्षा पोटात काटेदेखील घातलेले काय वाईट !' किंवा 'या प्रकारे पोटा मरण्यापेक्षा विष (अगर शेण) खाणेहि बरे !' असें वेतागानें म्हणू लागला, तर यापासून तो खरोखरच पोटात काटे मरण्यासाठी किंवा विष (अगर शेण) खाण्यासाठी तयार झाला आहे असें म्हणणे सुग-
णाचें ठरेल काय ? या अशा उद्गाराना अर्थवादाइतपतच म्हणून देऊन, त्या व्यक्तीला त्या नोकरीचा अतीव वीट आला आहे इतकाच अर्थ प्याव-
याचा ! या शब्दयोजनेने त्याच्या त्या वीटवृत्तीची अतिशयता जास्त व्यक्त होते मान; पण काटे अगर विष किंवा शेण खाण्याविषयी त्याची खरोखर आवड व्यक्त होत नाही ! अर्जुन जेव्हा हा असा स्वजनवध करण्यापेक्षा भिक्षान्नदेखील सेवन करणे बरे असें हृदय तळमळून म्हणतो, तेव्हा त्याला त्या युद्धाविषयी किती परमावधीचा तिटकारा वाटू लागला होता हे समजतें; त्याच्या मनात भिक्षान्न-
सेवनाची आवड, किंवा नुसती तयारीहि, उत्पन्न झाली होती हे म्हणणें चुकीचें आहे. पण तरीहि 'गीतारहस्यकार' म्हणतात : "स्वधर्माप्रमाणें प्राप्त झालेले युद्ध सोडून देऊन भीक मागण्यास तयार झालेल्या अर्जुनास आपलें कर्तव्य करावयास प्रवृत्त करण्यासाठी गांता उपदेशिली आहे, हे पाहिल्या अभ्यायावरून स्पष्ट आहे,"^१ तसेंच दुसरे एक भाष्यकार म्हणतात : "परिणाम असा झाला की, तो स्वतःचा धान्नधर्म सोडून देण्याच्या बेतात आला व भिक्षा-
वृत्तीनें उपजीविका चालविणाऱ्या ब्राह्मणांचा धर्म स्वीकारावा, अशी त्याला दुष्टबुद्धि झाली."^२

'अपि' शब्दाकडे भाष्यकारांचे दुर्लक्ष !

अर्जुनानें 'भैक्ष' (भिक्षान्न) या शब्दाला अगदी लागूनच 'अपि' (देखील) हे अव्यय स्पष्टपणें वापरलें असतांहि अपांचा असा अनर्थ केला जातो याबद्दल खरोखर महादुःख वाटतें ! हे अव्यय उघडच गुन्नात्मक असून, वाक्याच्या पूर्वार्थात एका वस्तूचा उल्लेख केल्यावर उत्तरार्थात या

१ गीतारहस्य, पृ ८२६ (जाड ठप्पा आमचा)

२ भातु गंगाधर धर्मसूत्रवद्विता, भाग चवथा, पृ ७० (जाड ठप्पा आमचा)

अव्ययाचा उपयोग करून वक्ता दुसऱ्या वस्तूचा निर्देश करित असतो. ज्यावेळीं पहिल्या वस्तूचा निर्देश समतिपर असतो त्यावेळीं या अव्ययानें निर्दिष्ट दुसऱ्या वस्तूबद्दलहि खरोखर समतीच व्यक्त होत असते. पण ज्यावेळीं पहिल्या वस्तूबद्दल विरोध प्रदर्शित केलेला असतो, त्यावेळीं या अव्ययानें निर्दिष्ट केलेला दुसऱ्या वस्तूचा उल्लेख केवळ अर्थवादात्मक असून, त्यामुळे झोलणाऱ्या व्यक्तीची त्या (दुसऱ्या) वस्तूविषयी स्वीकृति वा समति व्यक्त न होता केवळ पहिल्या वस्तूविषयीचा विरोध मात्र अधिक तीव्रतनें स्पष्ट होतो. 'देखील' (अपि) चा हा दुहेरी उपयोग व हे अव्यय न वापरता केलेली दोन वस्तूची तुलना, याचें नीट स्पष्टीकरण वाचकाना पुढील काही वाक्यप्रयोगावरून होऊ शकेल :—

(१) मी हें कृत्य करण्यास तयार आहे; तें कृत्य देखील करण्यास तयार होईन.

(२) मी हें करण्यास तयार नाही; यापेक्षा ते करण्यास तयार होईन.

(३) मी हें करण्यास तयार नाही; यापेक्षा तेंदेखील करण्यास तयार होईन.

विधा

(१) हें कृत्य चागलें आहे; तें कृत्य देखील चागलें म्हणता येईल.

(२) हें कृत्य चागलें नाही; यापेक्षा तें कृत्य चागलें म्हणता येईल.

(३) हें कृत्य चागलें नाही; यापेक्षा तें कृत्य देखील चागलें म्हणता येईल.

या त्रयीत पहिल्या दोन वाक्यप्रयोगाच्या उत्तरार्धातील विधानें केवळ अर्थ-वाटस्तुतिपर नसून स्वतंत्रपणें अर्थवादाक आहेत; म्हणजे तेथें वक्ता 'त्या' कृत्याविषयी खरोखरच स्तुति वा समति व्यक्त करित आहे. उदाहरणार्थ "अपि चेत्सुदुराचारो भजते मामनन्यभाक् । साधुरेव स मन्तव्यः सम्यग्व्यवसितो हि सः" (गीता ९-३०) यातील 'अपि' चा उपयोग उपरोक्त प्रथम प्रकारचा आहे. माझ्या अनन्यमर्त्तीनें सज्जन सरतो; इतकेंच काय पण दुर्जन!

१ असेंन दुराचारी असादि अनुप्य जर अनन्यभावेकरून माझी भक्ति करू लागेल तर साधूच मानावा, कारण त्याची मुदि योग्य निर्णयाप्रत प्राप्त झालेली असते.

तला दुर्जनहि तरतो. येथें पूर्वार्धांत आणि उत्तरार्धांत अर्थवाद कोठेच नाही. ज्यावेळीं अशा प्रकारच्या तुलनात्मक वाक्यांत पूर्वार्थ व उत्तरार्थ एकाच दिशेचे असतात, त्यावेळीं उत्तरार्धांत अर्थवादाचा प्रश्न उद्भवत नाही; पण त्या दिशा भिन्न असल्या म्हणजे तो प्रश्न उद्भवतो.

यासाठी उपरोक्त तिसऱ्या वाक्यप्रयोगातला उत्तरार्थ केवळ अर्थवादात्मक मानला पाहिजे. त्यावरून फक्त 'ह्या' कृत्याविषयीचा पूर्वार्धांत व्यक्त केलेला निषेध तुलनेनें अधिक स्पष्ट केला जातो, पण तेवढ्यामुळे 'त्या' कृत्याविषयी समति दर्शविली जात नाही. विशेषतः या तिसऱ्या वाक्यप्रयोगातला पूर्वार्धाचा निषेध जितक्या तीव्रपणे व्यक्त केलेला असेल, तितकीच उत्तरार्धातील स्तुति अधिक अर्थवादात्मक ठरते. उदाहरणार्थ, उपरोक्त तिसऱ्या प्रयोगाला अधिक तीव्र स्वरूप देऊन पुढील चवथा प्रकार तयार होईल—

(४) मी हें कृत्य मुळींच (कधीच, कालत्रयीहि) करणार नाही; यापेक्षा तें देखील करण्यास तयार होईन.

किंवा,

(५) हें कृत्य अगदीं चागलें नाही (अत्यंत वाईट आहे), यापेक्षा तें कृत्य देखील चागलें म्हणता येईल !

आता यात उत्तरार्धातली स्तुति—समति पूर्णपणे अर्थवादात्मक असून तिला शब्दार्थानें सत्य मानावें असा वक्त्याचा मुळींच हेतु नसतो. पूर्वार्धातील आत्यंतिक निषेधाला अधिक उठावदारपणा आणण्यासाठीच बोलणारा उत्तरार्धातील हें वर्चन काढीत असतो. अशा उद्गारावरून वक्त्याच्या मनात 'त्या' कृत्याविषयी खरोखरच स्तुति वा समति नसत आहे हें म्हणणें म्हणजे, " इतः परं तुभ्या हातर्चं असे अन्न खाण्यापेक्षा माती खाणें देखील बरें ! " असें पतीनें अत्यंत वैतागानें म्हणताच दुसरे दिवशीं एखाद्या सतीनें पतिदेवाला खरोखरच माती आवडते असें म्हणून ताटात माती घाटण्याइतकेंच मुशण्याचें होईल ! अर्जुनाचा प्रस्तुत वाक्यप्रयोग पाहिल्या दोन प्रकारचा तर नव्हताच, पण तो तिसऱ्या सौम्य प्रकारचाहि नसून तीव्रतम अशा चवथ्या प्रकारचा आहे हें वाचकाच्या ध्यानात येईलच.

अर्जुनानें जर 'अपि' चा उपयोग न करिता, स्वजनवध करण्यापेक्षा मी मित्राच सेवन करणें श्रेष्ठ समजतों असें म्हटलें असतें, तर सन्यासाभ्रमा-

विपर्याय अनुमति किंवा कल दर्शविणारा अर्थ समवनीय तरी होता. परंतु अर्जुनांना ते अव्यय वापरून या बाबतीत सश्याला काहीहि जागा ठेवलेली नाही. आणि तरीहि कित्येक माध्यकार या श्लोकाचा अर्थ सांगताना या अव्ययाचा उल्लेखच समूळ टाळतात ! 'गीतातत्त्वमञ्जरी'कार या श्लोकाचा अर्थ देतांना म्हणतात : "थोर प्रभावशाली व गुरुस्थानी असलेल्यांची हत्या करण्याचें टाळून (म्हणजे त्यांच्याशी युद्ध करण्याचा विचार सोडून देऊन) इहलोकीं भिक्षाच सेवन करणें बरे" (पृ. ३५) तसेंच श्री. विष्णुशास्त्री बापट 'बालबोधिनी श्रीभगवद्गीते'त लिहितात : "अशा अवस्थेंत अर्जुनाला शोक व मोह झाला. स्वजनाचा वध करून राज्यसुख भोगण्यापेक्षा, सन्यास घेऊन भिक्षाच खाणें बरें, असें त्याला घाटलें." (पृ. २६) वामनाची पुढील समश्लोकीहि या दृष्टीनें सदोपच आहे : "न मारिता या वडीलां गुर्वें भिक्षा खाणें घाटतें भय मातें." मुक्तेश्वराची ओवीहि याच प्रकारची आहे : "गुरु बघोनि राज्य करणें । त्याहून बरें भिक्षा मागणें." शानेश्वरीतील ओवींतहि 'अपि'चा अर्थ बगळला गेला आहे : "हे ऐसे रणि बधावे । मग आपण राज्यसुख भोगावें । हें मना नेये आघवें । जीबितेंसि ॥ ४५ ॥ हे येणें मानें दुर्भर । जें यया ही होनि भोग सपुर । ते असतु एय भिक्षा बर । मागता भली ॥ ४६ ॥" डॉ. राधाकृष्णन् यांनी देखील या महत्त्वाच्या अव्ययाकडे दुर्लक्ष केलें आहे : It is better to live in this world by begging than to slay these honoured teachers."^१ श्री. महादेव देसाई तर एक पाऊल आणखीच पुढें गेले आहेत : "It were better for to live on alms in this world than to slay these venerable elders"^२ या सर्व भाष्यकारांनी 'अपि'ला अयोग्य प्रकारें बगळलें आहे.^३ हे अव्यय वापरल्यानें वे न वापरल्यानें अर्थात केवढा फरक होतो हें आम्हां वर दिलेल्या विविध वाक्यप्रयोगावरून स्पष्ट होईलच. अर्जुनाचा आशय स्पष्टपणें चवथ्या प्रकारचा असता, या

१ The Bhagavadgita P. 99

२ The Gita according to Gandhi, P 145.

मात्र महात्मा गांधींच्या मूळ भाषांतरात 'अपि'चा अर्थ केलेला आहे ('अनात्मक्षियोग' पादा.)

३ याशिवायहि पादा : आनुसंधपादेत श्रीमद्भगवद्गीता, भाग चवथा पृ. १५४.

भाष्यकारांनी विनाकारण तो दुसऱ्या प्रकारात बसवून मिथ्याज्ञाच्या-व सन्यासाश्रमाच्या-लालसेचा आरोप अर्जुनावर अन्यायाने केला आहे ! मिथ्याज्ञ-सेवनाविषयी म्हणा अथवा व्यापक सन्यासाश्रमाविषयी म्हणा, अर्जुनाचे मनात यत्किंचितहि इच्छा नव्हती; काही भाव असल्याच तर विरोधीभावच होता. मिथ्याज्ञसेवनासारखे नीचकृत्याहि करणे एक वेळ परगडेल, परंतु स्वायामाटी हा स्वजनवध नको हा त्याचा खरा आशय आहे. हे कृत्य करण्यापेक्षा मी वेळच पडली तर, म्हणजे इतर कोणताहि मार्ग न उरून अगदी नाइलाजच झाला तर, कोगत्या टोकाला देखील जाणे बरे म्हणजे हे त्याने अर्थवादात्मक पद्धतीने दर्शविले आहे. अर्थात् यावरून मला ते अघम टोक खरोखर पसत आहे असा अर्थ नवून, जे मी करण्यास तयार नाही त्यापेक्षाहि हे सुद्धकर्म बार्डट आहे (म्हणजे ते बार्डटाहूनहि बार्डट आहे) असे दर्शवून त्या सुद्धाविषयी अतीव घृणा सुचविली आहे. आणि या दोन्ही निघतम मार्गातून वेगळा असा जो मार्ग, हे कृष्ण, तू सुचविशील तो मी अनुसरण्यास तयार आहे हा भावार्थ ओघाने आलाच.

अर्जुनावर अन्याय !

अर्जुनासारख्या वीर पुरुषाने मिथ्याज्ञसेवनास 'अपि' या अव्ययासह उल्लेखून त्याचे नीचत्वच सूचित करावे यांतले कारण काय स्पष्ट करावयास हवे ! जगजेता होण्याची ज्याची पात्रता, ज्याच्या धनुष्यातून मुठगारे बाग तर शशेच पण ज्याच्या मुसत्या दट्टिपाताने व धनुष्याच्या टणकाराने शत्रू गर्भ गळित व्हावे, धर्मराजाच्या शांतिप्रियतेच्या बघनामुळेच ज्या राजकैमरीला दुर्योधनदुःशासनदि अजुक्त द्विवचण्यास धनू शकले, योगेश्वर त्रिभुवनाधीश भगवान श्रीकृष्ण ज्याचा परम सखा, त्या अर्जुनाच्या मनाला दारोदार मीक मागून स्वतःची टीचमर खटगी भरण्याची कल्पना किती दुःखद वाटत असली पाहिजे हे सद्गुरु सन्नम्रण्यामार्थ आहे. केवळ अर्थवादात्मक, 'अपि' हे स्पष्ट अव्यय जोडून, खत्रनवधविषयक तिरस्काराच्या चित्रणीत शक्य तितका भडक रंग भरण्यासाठीच त्याने त्या कल्पनेचा आणि तोंदी एकदांच उच्चार केला ! असे असता अर्जुनाचा तो उल्लेख खतप्र अर्थवादाक मानून तो मिथ्याज्ञ करावयास निघत झाला होता, संन्यास प्रवृत्त करू पाहत होता,

असें म्हणजे म्हणजे त्या क्षत्रियकुलशिरोमणि नरोत्तमावर वेवढा अन्याय करणे आहे बरे ! या स्वजनवधाएवजी तू सागशील तें करण्यास मी तयार आहे इतकीच त्याची श्रीकृष्णाला वास्तविक विनंति असता, त्यानें स्वतःच सन्यासा श्रमाचा मार्ग आपल्यासाठी निश्चितहि करून ठेवला होता या विधानातली तथ्यातथ्यता आता उघड होईलच.

आणि मौज अशी की, अर्जुनाने 'अपि' चा हा असा उपयोग येथेच केला आहे असें नसून, वर उल्लेखिलेल्या—

एतान्न हन्तुमिच्छामि प्रतोऽपि मधुसूदन

अपि त्रैलोक्यराज्यस्य हेतोः किं नु महीकृते ॥ १-६५ ॥

या श्लोकातहि त्यानें याच अर्थवादासूचक प्रकारानें या अव्ययाचा एकदाच नव्हे तर दोनदा उल्लेख केला आहे. 'प्रतोऽपि' मधील 'अपि' कडे दुर्लक्ष करून अर्जुन रणागणावर अप्रतिकार असथेंत शत्रूच्या बाणांनी स्वतःचा देह विदीर्ण करून घेण्यास खरोखरच तयार झाला होता असे म्हणजे सयुक्तिक होईल काय ? येथेहि अशा असहाय मरणाबद्दल वास्तविक मनात तिरस्कारच असता, अगदी वेळच आली व दुसरा कोणताहि मार्ग शिष्टकच न उरला तर एक वेळ मी असेंहि करीन पण हा स्वजनवध करणार नाही हाच बरील श्लोकाचा सरळ भावार्थ आहे. परंतु अर्थवादात्मक उद्गाराचें वास्तविक गौणत्व दृष्टिआड करून त्यांना विवेचनातील विधिवचनाचें स्वतःच स्थान प्रदान करण्याचें ठरविलें, तर या श्लोकावरूनहि अर्जुन खरोखरच आत्महत्यास किंवा जीवितत्यागास उद्युक्त झाला होता असा अर्थ काढता येईल ! मात्र असें केले तरी तें बरील भाष्यकाराच्या विचपरसरणीशीं सुमंगत ठरणार नाही हे ध्यानात घेणे आवश्यक आहे. कारण ज्या कर्मसन्यासनिष्ठेचा आरोप ते अर्जुनावर करू च्हाहतात तिचा अशा जीवितत्यागाशीं काय संबंध ? साख्याची शाननिष्ठा असें असहाय हीनदीन मरण उपदेशिते काय ? पार झाल्यास, ती रणागण-त्याग करून अरण्यपर्यटन व ज्ञानोपासना करण्यास सागेल, पण जेथल्या तेथें बसून शत्रूच्या हातून स्वस्थपणें मरण स्वीकारणें हेंच इतिकर्तव्य आहे असें ती कोठें म्हणते ? खरें पाहता, अर्जुनाच्या मनात त्या क्षणीं साख्यनिष्ठाहि नव्हती, व बरील प्रकारच्या मरणाची इच्छाहि प्रत्यक्षपणें नव्हती. मिथ्यात्वाचा व या अशा मरणाचा अर्थवादात्मक उल्लेख करून स्वजनवधाच्या पापाची वाटणारी घास्ती मात्र अर्जुनाने दृढयाविदारकरीत्या स्पष्ट केली आहे !

आणि याच प्रकारे 'अपि'चा उपयोग अर्जुनाने वरील श्लोकाच्या उत्तरार्धात पुनः केला आहे. या उत्तरार्धावरून त्याला पृथ्वीचे किंवा त्रैलोक्याचे राज्य कोणत्याहि परिस्थितीत नकोसे झाले होते असा अर्थ काढण योग्य होणार नाही. 'त्रैलोक्याच्या राज्यास्तवहि मी हें करणार नाही' असे तो या स्थळी म्हणत आहे. जाग्रमाणे श्लोक २७ मध्ये अर्जुनाचा वास्तविक भावार्थ मिश्रान्न चागले आहे असा नसून ते एक अत्यंत निकृष्ट कृत्य आहे असा आहे, त्याचप्रमाणे या श्लोकावरून त्याला पृथ्वीचे किंवा त्रैलोक्याचे राज्य अनिष्ट वाटत होते असे सिद्ध होत नसून ते त्याला अति वाढनीय वाटत होते हेंच दिसते म्हणूनच तर त्याने तुलनेसाठी त्याचा उपयोग केला आहे! या श्लोकाचावरून अर्जुनाच्या मनात उद्भवलेला "पारलौकिक फलविराग" दिसून येतो असं मधुसूदनसरस्वती म्हणतात^१ आमच्या अल्पमतीला असे वाटत नाही. ऐहिक किंवा पारलौकिक सुखोपमोगाविषयी-सन्यासप्रवृत्तीस आवश्यक असे-विनश्रुत नि शेष वैराग्य-त्याच्या ठायी त्या समयी उद्भवले नव्हते त्रैलोक्याचे राज्य इतके वाढनीय असूनहि, त्याच्या प्रीत्यर्थ देखील मी हें स्वजनवधपाप करण्यास तयार नाही ह्या त्याचा खरा आशय आहे. एकीकडे मिश्रान्न व असहाय मरण या तुच्छतम गोष्टींविषयी अर्थवादाने समति दर्शवून व दुसरीकडे पृथ्वीचे स्वामित्व व त्रैलोक्याचे राज्य या अति वाढनीय गोष्टींविषयी तशाच अर्थवादपद्धतीने अनिच्छा दर्शवून, अर्जुनाने उभय प्रकारे स्वजनवधमय अशा त्या युद्धाविषयी आपला कमालीचा तिरस्कार व्यक्त केला आहे. कोणत्याहि सुखाच्या लोभाने किंवा दुःखाच्या भयाने मी हें कृत्य करण्यास तयार नाही हें तो श्रीकृष्णास सांगू पाहत होता. वरील चार गोष्टींविषयी अर्जुनाच्या मनात जे भाव होते असे या भाष्यकाराना वाटते त्याच्या अगदी विरुद्ध भाव वस्तुतः त्याच्या मनात होते हें आता वाचकाच्या ध्यानात येईल असे वाटते पहिल्या दोघाविषयी त्याला खरोखर इच्छा नव्हती, व बाकीच्या दोघाविषयी अनिच्छा नव्हती!

अर्जुनाने एकाच ओळखत क्षीयित्तनास व मिश्रान्न या उभयपक्षांसाठी 'स्तुतिपर' उल्लेख केला आहे हें पाहून तरी या स्तुतीची अर्थवादात्मकता ध्यानात यावयास हवी! 'अपि' कडे दुर्लक्ष करून उभयस्थळी ही स्तुति मनापासूनची समजल्यास, या दोन्ही स्तुतींचा मेळ तरी कसा घालावयाचा!

शत्रूकडून त्या रणानणावरच जो बसत्या जागी अविलंबेकरून प्राणहरणासहि तयार आहे, तोच त्याच वेळी आपले उर्वरित जीवन भिक्षान्नसेवनात (व हे माष्यकार समजतात त्याप्रमाणे सन्यासाश्रमात) व्यतीत करण्याचीहि इच्छा प्रकट करितो ! अर्जुनाच्या या सन्यास चोळण्याला एखाद्या मायेफिरुच्या असबद्ध प्रलापासमान मानावयाचे असल्यास गोष्ट वेगळी; नाहीपेशा उपरोक्त उभय कृतींच्या स्तुतींना अर्थवादात्मक मानल्याशिवाय गत्यतर नाही.

सन्यासानुकूलतेचा निराधार आरोप

अस्तु. या एकदर विवेचनाचा माराश म्हणून पुढील विधाने करिता येतील. अर्जुनाच्या मनात भिक्षान्नसेवनाविषयी खरोखर आवड उत्पन्न झाली नव्हती, ती झाली होती असे मानले तरी तेवढ्यावरूनच तो सन्यासाश्रम घेण्यास तयार झाला होता हे निःसंदेह निष्पन्न होत नाही; कारण या अर्थाचा कोणताहि स्पष्ट शब्द त्याने वापरलेला नाही, इतक्या विस्तृत आत्माविष्कारात त्याची तशी इच्छाच असती तर 'यति', 'सन्यासी', किंवा तत्सम एखादा शब्द वापरणे त्याला कठीण नव्हते गीतेत हे असे शब्द पुढे आले आहेत. बरे, अधिक बैतागाने तो सन्यासाश्रम स्वीकार करण्यास तयार झाला होता असेहि मानले तरी त्याच्या ठायी सन्यस्तवृत्ति म्हणजे पूर्ण वैराग्य उत्पन्न झाले होते असे मिळत होत नाही त्याच्या भोगेच्छा मुळापासून नष्ट झाल्या नव्हत्या; तो त्या नाकारीतहि नव्हता. फक्त स्वजनवधाचे पाप करून तो त्या सतुष्ट करू सादत नव्हता इतकेच. स्वजनवधाच्या पापाने युक्त असे जीवित त्याला नको होते हे खरे; पण त्याव्यतिरिक्त त्याला कोणत्याहि अटीवर जीवित नकोसे झाले होते असेहि नाही. आणि शेवटी त्याच्या मनात साध्यमार्गीय कर्मसन्दास-निष्ठेने ठाण मादर्याने त्या भूमिकेवरून तो युद्धास नकार देत होता हे विधान तर अगदी निराधार व कृष्णार्जुनाच्या स्पष्ट उद्गाराशी विसंगत आहे.

यासाठी अर्जुनाच्या प्रारंभिक भूमिकेत सन्यासवाद दिसतो असे म्हणणे म्हणजे डाट काळोप्तात, काळ्या रंगाच्या खोलीत, तेथे बी वास्तविक नाहीच अशी एक काली माजर मला दिसत आहे असे म्हणण्याइतपतच सयुक्तिक होय ! आणि आम्ही घर गटल्याप्रमाणे गीतोपदेशातून परस्परभिन्न किंबहुना परस्पर-विरोधी तात्पर्ये काढणाऱ्या माष्यकारांनी अर्जुनमानसविषयक या भ्रमाच्या वावर्तीत मात्र आश्चर्यप्रद एफवाक्यता दर्शविली आहे ! मागे दिलेल्या उताऱ्याशिवाय

आणखी एके स्थळीं 'गीतारहस्य'कार म्हणतात : "अर्जुन ज्ञानी पुरुषाप्रमाणें वागू चढात असून कर्मसन्यासाच्या वाता सांगू लागला होता. म्हणून जगात ज्ञानी पुरुषाच्या आचरणाचे "कर्म सोडणें" व "कर्म करणें" असे जे दोन पथ म्हणजे निष्ठा आदळून येतात तेथपासूनच मगवतांनी आपल्या उपदेशास प्रारंभ केला आहे...ज्ञान किंवा सांख्यानियेच्या आधारे अर्जुन कर्मसन्यासाच्या गोष्टी बोलू लागला होता."१ अशाच प्रकारें स्वतः आद्य श्री शंकराचार्य आपल्या माध्याच्या आरंभी अर्जुनमानस चित्रित करताना म्हणतात : "शोक-मोहाभ्यां ह्यभिभूतविवेकविज्ञानः स्वत एव धनधर्मे युद्धे प्रवृत्तोऽपि तस्माद्युद्धा-दुपरराम । परधर्मेच भिक्षाजीवनादिक कर्तुं प्रवृत्ते." (अर्थ-अर्जुन स्वतःच क्षत्रियधर्मोचित युद्धाला प्रथम प्रवृत्त झाला असताहि, (ऐनवेळीं) शोक मोहानें सारासारविवेकशक्ति दडपली जाऊन त्या युद्धापासून परत फिरला. आणि भिक्षाजीवनादि परधर्म (क्षत्रियेतर वर्णाचा धर्म) अगिकारण्यास तो तयार झाला.) पुढें याच वाक्याच्या आधारे, अर्जुनाच्या विशिष्ट उदाहरणा-वरून सर्वसामान्य मानवासाठीं व्यापक सिद्धांत प्रतिपादन करण्याच्या हेतूने आचार्य म्हणतात : "तथा च सर्वप्राणिना शोकमोहादिदोषाविद्वेषेतसा स्यभावत एव स्वधर्मपरित्यागः प्रतिषिद्धसेवा च स्यात् " (अर्थः याचप्रमाणें शोकमोहादिदोषांनीं अढ.करणें व्याप्त झालेले सर्व जीव स्वामाविकपणेंच स्वध-र्माचा त्याग व निषिद्ध कर्मांचा अगिकार करतात). आचार्यांनीं अर्जुनावर स्वधर्मत्याग व निषिद्ध परधर्मस्वीकार असे दोन आरोप केले असून, या उभय सर्वसामान्य मानवी दोषांचें उदाहरण म्हणून आचार्य त्रिचान्या अर्जुनाकडे बोट टाखवीत आहेत. परंतु यातील पहिला आरोप सदिग्ध असून दुसरा निश्चित चूक आहे. त्यानें 'भिक्षाजीवनादि प्रतिषिद्ध' कर्मांचा अगिकार शरीरानं तर राहोच पण मनानहि खरोखर केला नव्हता. नाइलाज म्हणून अर्जुन भैक्षचर्यास (खरोखरच) तयार झाला हें विधान देखील वर दाखविल्याप्रमाणें अयोग्य असता, सामान्य मनुष्याप्रमाणें मोडवश होऊन तो त्या कर्माकडे 'प्रवृत्त झाला होता', किंवा त्याला भिक्षाग्रसेवनाचा "मोह पडला" होता२, अशी विधानें तर विशेषच अममर्यनीय वाटतात. अर्जुनास त्यावेळीं

१ पृ ४४४

२ 'गीतातरत्वमजरी' पृ १५ (पूर्वोद्धृत). तसेच 'गूडार्थदीपिके'तील पुढील उद्गार पाहा : "भिक्षाचर्येऽर्जुनस्याभिलाष" (श्लोक २-७ वरील भाष्य).

मोह पडला होता हे खरे; पण त्याचा संबंध भैक्षचर्याशी नव्हता. अर्जुनाचा तो मोह सामान्य मोहापासून वेगळ्याच प्रकारचा होता. त्याचे निश्चित स्वरूप आम्ही पुढे सविस्तर चर्चित आहो. परंतु तूंत त्या मोहाच्या स्वरूपावर प्रस्तुत स्थळी आवश्यक इतका प्रकाश पाडणाऱ्या पुढील श्लोकांकडे आम्ही वाचकांचे लक्ष वेधू इच्छितो. गीतेच्या उपसंहारात श्रीकृष्ण म्हणतात :—

यदहंकारमाश्रित्य न योस्य इति मन्यसे

मिथ्यैव व्यवसायस्ते प्रकृतित्वां नियोक्ष्यति ॥ १८-५९ ॥

स्वभावजेन कौंतेय निबद्धः स्येन कर्मणा

कर्तुं नेच्छसि यन्मोहात्करिष्यस्यवशोऽपि तत् ॥ १८-६० ॥

[‘मी छटणार नाही ’ असे जे अहंकारामुळे तू म्हणत आहेस तो तुझा अप्रह व्यर्थ आहे; तुझी (क्षाय) प्रकृति तुझ्याकडून हे युद्ध करवील—५९. अर्जुना, स्वतःच्या स्वभावजन्य कर्माने बद्ध असताना तू जे (हे युद्धनामक) कर्म न करण्याची इच्छा, मोहप्रस्तुतेमुळे, करित आहेस, तेच कर्म प्रकृतीच्या वशा होऊन तू करशील—६०] अर्जुनाच्या मोहाचे नकारार्थी व मर्यादित स्वरूप यात श्रीकृष्णाने इरोवर वर्णन केले आहे. तो मोह केवळ ‘मी हे युद्ध करणार नाही ’ इतक्याच मर्यादित स्वरूपाचा होता. मी कोणतेच कर्म करू चाहत नाही असा नव्हता. आणि शिवाय, मी हे युद्ध तर करणार नाहीच, पण उलट याऐवजी भिक्षा मागेन, सन्यासभ्रम घेईन, किंवा अन्य काही करेन असे त्या मोहाचे सयुक्त स्वरूप नव्हते. या बुद्धाऐवजी काय करावयाचे हे अर्जुनाने आपल्या मनाशी कांहीही ठरविले नव्हते. तसे असते तर श्रीकृष्णाच्या तोंडून त्याचा उच्चार शक्य असता. भिक्षाशनाचा अर्जुनाचा उल्लेख केवळ युद्धविरोधाची तीव्रता दाखविण्यासाठी असून श्रीकृष्णानेही त्याकडे याच दृष्टीने पाहिले आहे.

स्वतः श्रीकृष्णाने तसा आरोप केलेला नाही

गीतोपदेशाच्या उपसंहारावरून दिसून येणारी हीच गोष्ट श्रीकृष्णाच्या पुढील प्रारंभीच्या उद्गारावरूनही दिसून येते. तू हे युद्ध न केल्यास काय होईल हे वर्णन करताना श्रीकृष्ण म्हणतात :—

अथ चेत्त्वमिमं धर्म्यं संग्रामं न करिष्यसि
ततः स्वधर्मं कीर्तिं च हित्वा पापमवाप्स्यसि ॥२-३३॥
अकीर्तिं चापि भूतानि वक्ष्यिष्यन्ति तेऽन्ययाम्
संभावितस्य चाकीर्तिर्मरणादतिरिच्यते ॥३४॥
भयाद्रणादुपरते मंस्यन्ते त्वां महारथाः
येषां च त्वं बहुमतो भूत्वा यास्यसि लाघवम् ॥३५॥
अवाच्यवादांश्च बहुन्वदिष्यन्ति तवाहिताः
निन्दन्तस्तव सामर्थ्यं ततो दुःखतरं नु किम् ॥३६॥

[जर तू हे धर्मयुद्ध करणार नाहीस तर स्वधर्म व कीर्ति यांना पारखा होऊन पाप (मात्र) पदरी पाडून घेईल—३३. शिवाय सर्व लोक तुझी अग्नद दुष्कीर्ति गात राहतील, आणि संभाविताला अपकीर्ति म्हणजे मृत्यूपेक्षाहि वास्त (तापदायक) असते—३४. तू भीतीमुळे रणातून परतलास असे वीरलोक मानतील, आणि आजपावेतो जे तुला मान देत आले त्याच्या दृष्टीत तुझी किंमत कमी होईल—३५. आणि तुझे शत्रू तुझ्या सामर्थ्याची हेटाळणी करीत (तुजविषयी) बोलू नये असे पुष्कळ बडबडतील. याहून अधिक दुःखकर तें काय असू शकेल?] यात कोठेहि भिक्षाचर्याचा किंवा सन्यासाचा उल्लेख नाही. तू म्याडपणानें रणत्याग केला अशी तुझी अपकीर्ति होईल इतकेंच श्रीकृष्ण बजावीत आदेश. तू अनधिकारी असता सन्यासग्रहण केला किंवा क्षत्रिय असताहि हातीं भिक्षापात्र घेतलें अशी तुझी लोक निंदा पुरतील अस त्यानीं म्हटलेलें नाहीं. अर्जुनानें सन्यासाचा विचारहि वास्तविक व्यक्त केला नव्हता व भैरवचर्याचा त्याचा उल्लेख केवळ अर्थवादात्मक होता, हे श्रीकृष्णानीं नीट ओळखले होते हेंच यावरून स्पष्ट होत नाहीं काय? प्रतिपिद परधर्मस्वीकाराचा आचार्यादि भाष्यकारानीं अर्जुनावर केलेला आरोप स्वतः श्रीकृष्णानीं केला नाही हे ध्यानात घेण्यासारखें आहे!

आता स्वधर्मत्यागाचा आरोप यहील आरोपाइतका अनाटायी नसला तरी तोहि सदिग्ध निदान अशसत्यच आहे हें येथें स्पष्ट करणें आवश्यक आहे. ज्याप्रमाणें अर्जुनाची भूमिका सर्वच कर्माना विरोध करण्याची नव्हती, त्याप्रमाणें सर्वच युद्धानाहि नकार देण्याची नव्हती. त्याचा विरोध फक्त त्या विशिष्ट स्वजनवधमय युद्धाला होता. यासाठीं तो केवळ एका विवक्षित युद्ध-

कर्मांश विरोध करीत असता, तो बुद्धस्वरूपी सान्ना क्षात्रधर्मापासूनच पराङ्मुख होऊं पाहत होता असे म्हणणे अन्यायाने आहे. जो अर्जुन स्वतःच शत्रिय वर्णाच्या बुद्धतेविषयी चिंता व्यक्त करीत आहे (पाहा श्लोक १४१), तो क्षात्रधर्माविषयी उदासीन असेल काय ? स्वकुलाच्या सनातन वारिकसारीक कुलधर्माच्या सातत्याविषयीहि जो आग्रह धरीत आहे (पाहा श्लोक १-४०, ४३), त्याच्यावर क्षात्रधर्मविन्मुख दृष्टिकोनाचा आगेप योग्य नाही. पण इतके कमाल ! श्लोक १-४३ मध्ये त्याने “शाश्वताः नातिधर्माः” बदलच अंतःकरणपूर्वक स्पष्ट कळकळ व्यक्त केली आहे की ! साराश, कुल, धर्म, जाति या सर्वोच्या धर्माबद्दल त्याच्या मनात पूर्ण आस्था असून, त्याचा त्यास करण्याचा काहीही उद्देश त्याच्या मनात नव्हता. त्याच्या विचारसरणीत काही चूक किंवा हेत्वाभास असेल. परंतु म्हणून तो स्वतः मनातून बुद्ध्या क्षात्रधर्मात्यागाला व परधर्मस्वीकाराला उगुक्त झाला होता हे म्हणणे रास्त ठरत नाही. उलट क्षात्रधर्म टिकावा याच हेतूने तो त्या-त्याला त्या समयी अत्यंत विपरीतस्वरूपी भासणान्या-बुद्धाला नकार देऊ पाहत होता हे त्याच्या उद्गारावरून स्पष्ट होतं. ‘धर्म’ शब्दाचा अर्थ त्या प्रसंगीचे विहित स्वकर्तव्य असा केल्यास अर्जुन स्वधर्मत्यागास प्रवृत्त झाला होता असे म्हणता येईल; परंतु ‘धर्म’ शब्दाचा शत्रियधर्म असा व्यापक अर्थ केल्यास तसे म्हणता येणार नाही.

अर्जुनमानसाचे सन्यासवादाच्या दृष्टीने येथपावेतो आपण मथन केले. आता पुढील प्रकरणात त्याचेच एका निराळ्या दृष्टिकोनाने मथन करावयाचे आहे. तसे केले म्हणजे त्याहि वावर्तात कसा घोटाळा प्रचलित आहे याचे मनोरंजक दृश्य वाचकास दिसेल.

प्रकरण सहावे

काम आणि मोह

‘निष्कामकर्मयोगां’तला वदतोव्यापात

गीतातील विवेचनात ज्या भाष्यकारांना मुख्यत्वेकरून निष्कामकर्म-योगाची शिकवण दिसते त्यांना उद्देशून आम्हां येथे प्रथमच एक ठळक आक्षेप उपरिचय करू च्हाह्तां. श्रीकृष्णाच्या उपदेशाचे प्रमुख तात्पर्य अर्जुनाच्या प्रारंभिक अवस्थेला जुळणारे—ग्नजे अर्थातच विकृद्ध !—असले पाहिजे ही गोष्ट या भाष्यकारांना मान्य असून, तिच्या आधारेच ते स्वतः कर्मसंन्यास-वादी पंथावर टीका करीत असतात हे मागे पाहिलेच आहे. पण मौज अर्शी की, त्याच भूमिकेवरून यांची स्वतःची विचारमरणादि आक्षेपाई ठरत असते ! यांच्या ग्न्यासप्रमाणे कर्मसंन्यासाकडे झुकू लागलेल्या अर्जुनाला श्रीकृष्णाने कर्मपरायणता व कर्मे करताना निष्कामता अशी दुहेरी शिकवण दिली. आता सर्वकर्मसंन्यास व कर्मपरायणता यात दिसणारा विरोध पाहता, अर्जुनाचे टायो संन्यासवृत्तीचे ‘कश्मल’ दिसू लागताच ते पुसून काढून आमरणान्त कर्म-प्रवृत्तीचे अमृत भगवतांनी त्यांच्या—व तद्वारा मानवजातीच्या—समोर ठेवले, हे ग्न्याने, मागील प्रकरणान्त सांगितलेल्या कारणास्तव यथार्थ नसले तरी, मुमगत आहे यात शका नाही. पण साध्यप्रणीत कर्मसंन्यासवादाची दीक्षा घेण्यास तयार झालेल्या अर्जुनास निष्कामतेची शिकवण देण्याची वास्तविक काय आवश्यकता असारी ! शास्त्रमताचा कटा विरोधकहि त्यावर काम्यप्रवृत्तीचा आराध करीलच वाटत नाही. पण मग ज्या मूळ भूमिकेतच कामाचा

अभाव आहे तिचे निरसन करताना निष्कामतेवर जोर काय म्हणून ? अर्जुनाचा युद्धविरोध कामासक्तीवर आधारलेला असता तर निष्कामतेचा उपदेश शोभला असता. 'काम' शब्दाचा उपयोग हे माध्यकार 'कर्मफलासक्ति' या अर्थाने व निष्कामता शब्दाचा 'कर्मफलत्याग' या अर्थाने करीत असतात, पण जो अर्जुन यांच्याच मतानुसार सर्वकर्मसंन्यासाचा अंगिकार करू पाहत होता त्याचे ठायी त्याच वेळेस कर्मफलासक्ति समवत नाही. तो जर सारो कर्मच सोडू पाहत होता तर कर्माच्या फलाच्या ठायी त्याला सग उत्पन्न झाला होता हे म्हणणे सुसंगत दिसत नाही. कर्मफलाचे ठायी जो आसक्त असेल तो कर्म करू न्हणेल किंवा सोडू न्हणेल ? यासाठी, साख्यप्रणीत सर्वकर्मसंन्यासवाद आणि कामग्रस्त मानवाची कर्मफलासक्ति या दोन अवस्था परस्परविरुद्ध असल्याने, पडिलीच खडन करण्यासाठी कर्म-प्रवृत्ति व दुसरीच्या निराकरणार्थ निष्कामयुक्ति, व अशा प्रकारे या दोघाचा मिळून झालेला निष्कामकर्मयोग श्रीकृष्णाने अर्जुनास ताज्यावर आणण्यासाठी कथन केला, ही एकदर विचारसरणीच विसंगतिपूर्ण दिसते ! या दोन उप-देशातला कौणता तरी एक निरर्थक-निदान गौण-उरतो. आणि जर अर्जुन साख्यप्रणीत कर्मसंन्यासवादाकडे झुकला होता या मताला चिकटून राहावयाचे असेल, तर ही निरर्थकता किंवा गौणता निष्कामतेच्या पदरी येते हे उघड आहे.^१

अर्जुनाच्या भूमिकेत कामाचा अभाव

परंतु गीतेतून निष्कामतेचे यांनी काढलेले प्रमुख तात्पर्य याच्याच अर्जुन-विषयक भूमिकेशी सुसंगत नाही हा केवळ ठोस ठोस आक्षेप झाला. विशेषतः याची ती मूल भूमिकाच यथार्थ नसल्याचे आपण पाहिले असल्याने, तिचा विचार बाजून ठेवून निष्कामता हे गीतेचे प्रमुख तात्पर्य कितपत होऊ शकते

चा स्पष्टपणे विचार करणे आवश्यक आहे. निष्कामतेच्या प्रमुख उपदेशात अनुरूप अशी अर्जुनाची त्या वेळाची मनःस्थिति होती काय ? खरे पाहता अर्जुनाच्या तत्कालीन अस्वस्थ, मानसिक दौर्बल्यात, कार्यकारण भिन्ननात

१ पण "गीतानुसंगमजरी" (पृ २६) डॉ. बरदोकर निष्कामकर्मयोगात कर्म-प्रवृत्तीला केवळ एक-तुल्यता स्थान देत असून दोष मागाला-निष्कामतेला-दोन गूनीयारा सदरच देऊ पाहत आहेत !

कामप्रवृत्ति दिसत नाही. त्याचे टायी साख्यप्रणीत ज्ञानमार्गाचा प्रादुर्भाव झाला असो किंवा नसो, पण त्याचे मनात त्या वेळी 'काम' संबोधनास पात्र असा कोणताहि विकार जोर करत नव्हता इतकें निश्चित दिसत. स्वभाव-वृत्तीत शिरलेल्या ज्या आकस्मिक दोषामुळ तो ऐन रणभूमीवर युद्धकर्तव्याहून-पराङ्मुख होऊन म्हणत होता—ज्या दोषाला उद्देशून श्रीकृष्णानें 'क्लेश्य', 'कश्मल', 'हृदयदौर्बल्य' इत्यादि अतीव तुच्छतादर्शक उद्गार प्रथमदर्शनीच काढले—त्याला खुद्द गीताकार 'काम' या नावानें संबोधित नाहींत हें अवश्य लक्षात घेण्यायोग्य आहे गीतेच्या उपक्रमात, उपसंहारात, मधल्या अभ्यासात, उपपत्तीत, अर्जुनाच्या तोंडों, कृष्णाच्या उत्तरात, सत्रयाच्या वर्णनात, त्या दोषाला 'काम' असें न म्हणता 'मोह' असें म्हणले आहे. या दोषातला महत्त्वाचा भेद व परस्परसंबंध, गीताकारांनी नेमका 'मोह' हाच शब्द वापरण्यात दाखविलेली सूक्ष्म बुद्धिमत्ता व त्याचा गीतातात्पर्यनिर्णयावर होणारा मूलगामी परिणाम इत्यादि चर्चा आपल्यास पुढील पृष्ठात करावयाची आहे. ती पाहिली म्हणजे या महत्त्वाच्या विषयाकडे दुर्लक्ष केल्याने अनेक कर्मवाद्यांनीच नव्हे तर इतरांनीहि गीतेच्या सरळ अर्थाचे केलेले विपर्यास धावकाच्या दृष्टीन पडतील. पण तत्पूर्वी गीताकारांनी अर्जुनाच्या मनःस्थितीला उद्देशून धांवदार 'मोह' हाच शब्द कसा वापरला आहे हे प्रथम पाहू.

'मोहा'चे स्पष्ट उल्लेख

प्रारंभीच, स्वतःच्या मनःस्थितीच्या विस्तृत वर्णनाचा समारोप करताना अर्जुनानें 'धर्मसमूटचेताः' (२-७) अस एक मार्मिक विशेषण वापरलें आहे. याचा अर्थ धर्माधर्माविषयी—म्हणजे त्यावेळच्या कर्तव्याकर्तव्याविषयी—मनात मोह उत्पन्न झालेला मी असा आहे; 'समूट' शब्द 'मोह' शब्दाशी संबंधित आहे. पुढे, स्वजनाच्या ज्या वधाच्या—म्हणजे आपल्या हातून होणाऱ्या मृत्यूच्या—कल्पनेमुळे अर्जुनाचें मन कच खात होतें, त्या देहान्तावस्थेला उद्देशून श्रीकृष्ण म्हणतात :—

देहिनोऽस्मिन्यथा देहे कौमार्यौवनं जरा

तथा देहांतर्प्राप्तिर्धौस्तत्र न मुह्यति ॥ २-१३ ॥

[देहधारी जीवास या देहांत ज्याप्रमाणें बाल्यावस्था, तारुण्यावस्था, व वृद्धा-
वस्था, त्याप्रमाणें (मृत्युरूपी) देहांतसची (एक देह टाकून दुसरा घेण्याची)

अवस्थाहि (प्राप्त होत असते); सुख त्या घटनेबद्दल मोह पावत नाहीत] यातहि शेवटी वापरलेल्या 'मोह' शब्दानें श्रीकृष्णानें अर्जुनास हेच सुचविलें आहे कीं, या प्रसंगी स्वजनाच्या देहातराच्या या कल्पनेनें तुझ्या मनात जो मोह उत्पन्न झाला आहे तो सुखपाचा नव्हे. यापुढे काही श्लोकानंतर तर श्रीकृष्ण अर्जुनास स्पष्टच म्हणतात :—

यदा ते मोहकलिलं बुद्धिर्व्योततविरिष्यति

तदा गन्तासि निर्वेदं श्रोतव्यस्य श्रुतस्य च ॥२-५२॥

[जेव्हा तुझी बुद्धि या मोहाच्या गढूळ आवरणातून बाहेर पडेल तेव्हा धवण केलेलें व करावयाचें त्या सर्वांचा तुला कदाळा येईल.] यात 'मोहकलिल' असें म्हटलें आहे, 'कामकलिल' असें म्हटलें नाही !

अर्जुनाची गीताब्रह्माच्या वेळची विलक्षण व्याकुळता 'कामा'त्मक नवून 'मोहा'त्मक होती हें श्रीकृष्णानें, व स्वतः अर्जुनानेहि, नेमकें ओळखलें असल्यानें, गीतेंत हा 'मोह' शब्द यामबधान पुनः पुनः वापरलेला आहे. चौथ्या अध्यायात अर्जुनाच्या दोषाचें पुढील निःसदिग्ध वर्णन आढळतें :—

यज्ज्ञात्वा न पुनर्मोहमेवं यास्यसि पांडव ॥ ४-३५ ॥

[जे परम तत्त्वज्ञान प्राप्त झाल्यावर, हे पांडवा, तुला हा असा मोह पुनः होणार नाही] आणि श्रीकृष्णाच्या या द्वाराना जुळणारे असे स्वतः अर्जुनाचेहि पुढील स्पष्ट उद्गार पाहा :—

मदनुग्रहाय परमं शुद्धमध्यात्मसंहितम्

यत्त्वयोक्तं यच्चस्तेन मोहोऽयं विगतो मम ॥ ११-१ ॥

[माझ्यावर अनुग्रह करण्याच्या हेतूनें तुम्ही अध्यात्मनामक जे हे परम रहस्य मला सांगितलें, त्या शुद्ध मध्यात्ममार्गानें माझा हा मोह नाहीसा झाला आहे.] गीतेच्या शेवटी श्रीकृष्णार्जुनाचे जे प्रश्नोत्तर आहे ते पाहिले म्हणजे तर याविषयी मश्यास तिळमात्रहि जागा राहणार नाही. श्रीकृष्ण अर्जुनास विचारतात :—

यश्चिदेतच्छ्रुतं पार्थ त्वयैकाग्रेण चेतसा

यश्चिदज्ञानसंमोहः प्रपद्यस्ते घनंजय ॥१८-७२॥

[हे पार्था, (आतापावेतो तुला सांगितलेले) हे (सॉर) तू एकाग्र चित्ताने ऐकलेंस ना ? हे धनबया, तुझा अज्ञानमोह पूर्णपणे दूर झाला ना ?] शिष्योत्तम अर्जुन उत्तर देतो :-

नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा त्यक्प्रसादान्मयाच्युत

स्थितोऽस्मि गतसंदेहः करिष्ये वचन तव ॥ १८-७३॥

[हे अच्युता ! तुझ्या कृपाप्रसादाने माझा मोह नष्ट होऊन मला (माझ्या कर्तव्यसर्माची) स्मृति पुनः प्राप्त झाली आहे. माझ्या मनातील सशय नाईसा झालेला आहे, व तुझ्या उपदेशाप्रमाणे वागण्यास मी तयार आहे] यात तुझे हे सांगणे ऐकून मी निष्काम झालों आहे, कलासक्तिरहित झालों आहे, मला 'वैराग्य' प्राप्त झाले आहे असे म्हणलेले नाई. कर्तव्याकर्तव्याविषयी जो अज्ञानस्वरूपी मोह अर्जुनाच्या मनात निर्माण झाला होता, व ज्यामुळे त्या क्षणाचे आवश्यक सुदृढकर्तव्य करण्यास त्याने तीव्र विरोध दाखविला होता, तो त्याचा मोह नष्ट होऊन ते आपले कर्तव्य पार पाडण्यास तो तयार झाला हा बरील लोकाचा प्रमुख आशय आहे

काम व मोह यातील गीताकृत भेद

सॉर, काम आणि मोह यात गीताकार विशेष भेद मानीत नसल्याने, त्यांनी गीतेत अनेक स्थली कामाचे दुष्परिणाम व कामनाशाची आवश्यकता प्रतिपादन केली असताहि, अर्जुनाच्या मनःस्थितीला अनुलक्षून मात्र 'मोह' हा शब्द सदैव वापरला आहे, व तो वापरण्यात 'कामा' हून स्पष्टपणाने निज असा निराळा एखादा मनोविकार टिद्धाशित करण्याचा त्याचा उद्देश नव्हता, असे कोणाचे म्हणणे असल्यास तेहि सयुक्तिक व साधार होईलच वाटत नाई. काम व मोह यात स्वतः गीताकारांनीच स्पष्ट भेद वर्णिला आहे. त्यांनी कामाचे व मोहाचे स्वरूप भिन्नत्वाने सांगून मानवी वर्तनावर याचे होणारे वेगवेगळे परिणाम मार्मिकपणे चित्रित केले आहेत. आणि याप्रमाणे मोहाचे जे परिणाम त्यांनी सांगितले आहेत ते अर्जुनाच्या प्रस्तुत अवस्थेशी जुळतात दिसतात ! व अशा रीतीने गीतेत अर्जुनाच्या त्या अवस्थेला उद्देशून उपयोक्ति लेल्या 'मोह' शब्दामागील संशेदुक्ता व बुद्धिमत्ता आपल्या प्रत्यक्षास येते.

यासंबंधाने गीतेच्या चौदाव्या व अठराव्या अध्यायांनी विवेचन विशेष

महत्वाचें आहे. तें पाहिलें असता गीताकाराच्या मते कामाचा सबंध रजो-
गुणाशी असून मोहाचा तमोगुणाशी आहे हे स्पष्ट होतें. रजोद्रव काम-
प्रवृत्तीमुळे मनुष्य पलासक्त होऊन कर्मे करण्याच्या मार्गे लागतो. तमोगुणामुळे
त्याचे ठायीं आळस, बौद्धिक भ्रम, योग्य कर्माविषयी अप्रवृत्ति, विषाद, शोक,
अकर्तव्यता हे मोहस्वरूपां दोष उत्पन्न होतात कामप्रभावामुळे मनुष्य
(अ-निषिद्ध) कर्माकडे पलासक्तीनें खेचला जातो; तो रजोगुणाचा परिणाम
आहे. उलट तमोगुणामुळे तो अशा कर्माविषयी अनिच्छा प्रकट करू लागतो;
हे मोहाचें स्वरूप होय आता मी तुला सर्वश्रेष्ठ ज्ञान सांगतो अशी प्रस्तावना
करून, स्वतःपासूनच निर्माण झालेल्या प्रकृतीचें त्रिगुणात्मक जीववधक स्वरूप,
दर्शन करीत, तत्त्वगुणाची ज्ञानमूलकता सांगून झाल्यावर, रज व तम या
गुणाकडे वळून श्रीकृष्ण म्हणतात :—

रजो रागात्मकं विद्धि तृष्णासंगसमुद्भवम्
तन्निबध्नाति कौंतेय कर्मसंगेन देहिनम् ॥ १४-७ ॥
तमस्त्वज्ञानजं विद्धि मोहनं सर्वं देहिनाम्
प्रमादालस्यनिद्राभिस्तन्निबध्नाति भारत ॥ १४-८ ॥
सत्त्वं सुखे संजयति रजः कर्मणि भारत
ज्ञानमावृत्य तु तमः प्रमादे संजयत्युत ॥ १४-९ ॥

[रजोगुण हा इच्छात्मक (ममतास्वरूपी) असून याच्यापासून तृष्णा व
आसक्ति उत्पन्नतात असें जाण; कौंतेय, तो (रजोगुण) देहधारी जीवाला
कर्मविषयक आसक्तीनें (कर्मे करण्याच्या सकाम इच्छेनें) बाधून टाकतो—७.
परंतु तमोगुण हा अज्ञानापासून उत्पन्न सर्व देहधारी जीवाना मोह झालणारा
आहे असें समज; हे भारत, हा (तमोगुण) प्राण्यास प्रमाद, आळस व निद्रा
यांनीं जलबद्धो.^१ ८. सत्त्वगुण सुखाचे ठायीं, रजोगुण कर्माचे ठायीं, पण
तमोगुण हा ज्ञानाला झाकून प्रमादाचे ठायीं, आसक्ति उत्पन्न करितो.

वैद्यकशास्त्रावरील प्रमाणग्रंथात दिलेली एखाद्या रोगाचीं चिन्हे कोणा
आजान्याच्या बाबतीत बरोबर दिसून येऊन त्याच्या रोगाचें निश्चित निदान

१ प्रमाद म्हणजे “मोह”,—श्री वि. ग. आनू संपादित श्रीमद्भगवद्गीता, आश्रित
दुमरी, भाग तिसरा, पृ. १४०. प्रमाद व मोह याच्या स्वरूपाचें व परस्पर
संबंधाचें विस्तृत स्पष्टीकरण पुढें नवव्या प्रकरणांत केले आहे.

म्हावें, तद्वत् गीतेनें सांगितलेलीं तमोगुणाचीं वरील चिन्हें अर्जुनाच्या प्रस्तुत अवस्थेला लागू पडताना आढळून येतात ! उलट, रजोगुणाचीं-कामप्रवृत्तीचीं- त्याचे ठायीं दिसून येत नाही. पाहो कीं, रजोगुणात्मक तृष्णा व भोगासक्ति याचा लवलेसहि त्याच्या त्या अवस्थेंत दिसून येतो काय ! कर्म करण्याच्या आप्रवृत्तीनें तो रणातून परावृत्त होऊन चाहत नव्हता. अर्जुन 'भीक मागावयास तयार झाला होता' या विधानातलेहि वैयर्थ्य मागे स्पष्ट केलेंच आहे. वस्तुस्थिति अशी होती कीं, तो त्यावेळीं आवश्यक अशा युद्धकर्मास पराङ्मुख होऊन म्हणत होता, पण इतरहि कोणत्याच विशिष्ट कृत्याकडे तो आकृष्ट झाला नव्हता. एवच, त्याच्या त्या मनस्थितीत रजोगुणाचें-(सकाम) कर्मप्रवृत्तीचें, भोगतृष्णेचें-प्राबल्य हातसें दिसत नाही. परंतु तमोगुणाची वरील चिन्हें मात्र त्याचे ठायीं बरोबर आढळतात त्याचें ज्ञान शाकले गेलें हातें, बरोबर काय व चूक काय हें कळनासें झाले आहे असें तो स्वतःच केलिल्याच्या स्वरात म्हणत आहे. 'प्रमाद' व 'मोह' याचा त्याच्या मनावर स्पष्ट पगडा बसला होता आळस व निद्रा याच्या यागें शरीर जसें क्रियाशक्तीहीन होते तसें त्याचें शरीर झालें होतें. कामाच्या, तृष्णेच्या, तडाख्यात सापडलेल्याचें शरीर दुष्पट जोरानें घागण्यासहि तयार होतें, उलट, तद्विरहित केवळ मोहाच्या स्वाधीन झालेल्याचें शरीर इतकाल होऊन बसतें

रजोगुण व तमोगुण यातील भेद वरील अध्यायात आणखीहि पुढील प्रमाणें सांगितले आहेत :-

लोभ प्रवृत्तिरारभ कर्मणामशम स्पृहा
 रजस्येतानि जायन्ते विवृद्धे भरतर्षभ ॥ १४-१२ ॥
 अप्रकाशोऽप्रवृत्तिश्च प्रमादो मोह एव च
 तमस्येतानि जायन्ते विवृद्धे कुरुनन्दन ॥ १४-१३ ॥
 सत्त्वात्सजायते ज्ञान रजसो लोभ एव च
 प्रमादमोहौ तमसो भयतोऽज्ञानमेव च ॥ १४ १७ ॥

१ अर्थात् यावद्दन ता सर्वकर्मत्यागाच्या भूमिकेवर जाऊन पोचला होता असेहि नाही त्याची मन स्थिति या उभय टाकाच्या मधली अशी सूक्ष्मस्वरूपा होती तिचें तपिस्तर विवरण पुढें येणारच आहे

[अर्जुना, रजोगुण प्रबल झाला म्हणजे लोभ, कर्माकडे (सकाम) प्रवृत्ति कर्माचा आरंभ, कधीहि शांति न पावणारी कर्मांची घडपड, हावरेपणा, हे (चिन्ह) उत्पन्न होतात-१२. आणि हे कुरुनंदना, तमोगुण वृद्धिंगत झाल असता, अप्रकाश (मागे न सुचणें; भावावून जाणें; किंकर्तव्यमूढ होणें), कां करण्याच्या प्रवृत्तीचा अभाव, प्रमाद, मोह, हे (दोष) उत्पन्न होतात-१३ सत्त्वगुणापासून ज्ञान उद्भवतें; आणि रजोगुणापासून लोभ मात्र निर्माण होतो. तमोगुणापासून प्रमाद, मोह, व तसेंच अज्ञानहि उत्पन्न होतें-१७] अर्जुनाचे ठायीं यापैकी ' लोभ ' नसून ' अप्रकाश ' मात्र होता. शेवटीं, या तीन गुणांच्या प्राधान्यामुळे मनुष्याची होणारी गति वर्णन करताना श्रीकृष्ण म्हणतात :—

ऊर्ध्वं गच्छन्ति सत्त्वस्था मध्ये तिष्ठन्ति राजसाः ।

जघन्यगुणवृत्तिस्था अधो गच्छन्ति तामसाः ॥ १४-१८ ॥

[सत्त्वगुणी व्यक्ति श्रेष्ठ गतीला जातात; रजोगुणस्थाना मध्यम गति प्राप्त होते; व कनिष्ठ वृत्तीचे तामसी लोक अधोगतीला जातात.^१] आता यावरून अर्जुनाची कर्तव्यपराङ्मुखता पाहताच श्रीकृष्णानें कोणतेंहि तात्त्विक विवेचन सुरू करण्याच्या पूर्वीच ' द्वैष्य ' ' कश्मल ' ' अनार्यजुष्ट ' ' अस्व-र्यम् ' असे कटोर ताडनेद्वारा का काढले याचें मर्म याचकाच्या ध्यानात येईल । अर्जुनाच्या ठायीं साख्यप्रणीत ज्ञाननिष्ठात्मक कर्मसंन्यासमार्गाचा नव्हे तर तमोगुणप्रधान अज्ञानस्वरूपी मोहाचा प्रादुर्भाव झाला होता म्हणून श्रीकृष्णानें ते तसे सडेतोड शब्द वापरले । साख्यमार्गाला श्रीकृष्ण गौण मानीत होते असे जरी मानलें तरीहि केवळ त्याला अनुत्कृष्ट त्यानीं तशी भाषा वापरली नसती.

अर्जुनाचा शोकविपादहि काय दर्शयितो ?

तमोगुणजन्य मोहाचीं उपरोक्त लक्षणे अर्जुनाच्या वर्णनाचीं जुळतात हे वर पाहिलें.^२ परंतु आणखीहि एक विशेष लक्षण पाहा. अर्जुनाच्या तत्कालीन

१ बहुसंख्याक भाष्यकार यांनील श्रेष्ठ गति म्हणजे देवलोकादि, मध्यम गति म्हणजे मनुष्य लोक व अधोगति म्हणजे पशुयोनि (किंवा नरकवास) असे मानतात.

२ उपरोक्त श्लोकांनिवाय तमोगुणाचा मोहाचीं संवध पुढील श्लोकांतहि आढळेल. १८-४, १८-२५.

मन.स्थितीचा एक प्रामुख्याने डोळ्यात मरणाचा विशेष म्हणजे त्याचा तीव्र शोकविषाद. स्वतः रुज्याने अर्जुनाला उदरून 'निपीदन्' (विषाद करणारा) असे स्पष्ट विशेषण श्लोक १-२८ मध्ये व पुनः तसलेच विशेषण श्लोक २-१ व २-१० मध्येहि वापरले आहे, शिवाय श्लोक १-४७ मध्ये त्याने त्याचसमधात 'शोभसविग्रमानसः' असा प्रयोग केला आहे अर्जुनाने स्वतःदखील श्लोक २-८ मध्ये आपल्या भीषण शोकाच हृदयविदारक वर्णन केले आहे. याशिवाय, अर्जुनाच्या त्या मोहमयी अस्मरधर्मा श्रीकृष्णालाहि विशेष स्पष्ट अशी दिसलेली गोष्ट म्हणजे त्याचा शोक होय, हे त्याच्या तात्त्विक विवेचनाच्या अगदी प्रारंभीच त्यांनी अर्जुनास उदरून काढलेल्या 'अशोक्यानन्वशोचस्त्व' या वाक्यावरुद्ध दिसून येते. अर्जुनाच्या या शोकविषादाचा उल्लेख गीतेत पुढीह श्लोक २-२५, २-२६, २-२७, २-२८, २-३०, १६-५ आणि शेवटी १८-६६ या स्थळी आला आहे.

अर्जुनाच्या या शोकविषादाचा सवध तरी रजोगुणोद्भव कामप्रकाराशी आहे काय ? चौदाव्या अध्यायाच्या आधारे वर केलेल्या तमोगुणचर्चेत या लक्षणाचा उल्लेख आला नव्हता. परंतु अठराव्या अध्यायात उपसंहार करताना त्रिगुणाचा पुन. विचार चालू असता गीताकारांनी या अशा शोकविषादाचाहि सवध तमोगुणाशी दाखविला आहे. त्या स्थळी श्रीकृष्ण म्हणतात :—

अयुक्त प्राकृतः स्तब्धः शठो नेष्टृतिकोऽलसः

विषादी दीर्घसूत्री च कर्ता तामस उच्यते ॥१८-२८॥

यथा स्वप्न भयं शोक विषादं मदमेव च

न विमुंचति दुर्मेधा धृतिः सा पार्थ तामसी ॥१८-३५॥

[चंचल मनाचा, असंस्कृत बुद्धीचा, ताठवृत्तीचा, शठ, दुस्व्यास बुडविणारा, आलशी, विषाद करीत बसणारा, दीर्घसूत्री, अशा प्रकारचा कर्ता तामस होय—२८. ज्या धृतीच्या योगाने दुष्टबुद्धि मनुष्य शोष, मय, शोक, विषाद, मद यांना चिक्कून राहतो तो, हे अर्जुना, तामसी होय—३५]^१.

१ यामवधात पुढील श्लोकाचाहि विचार येथे इथ आहो. "रागा कर्मफलप्लुर्लब्धो हिंसात्मकोऽशुचि । हर्षशोकान्वित कर्ता राजस परिकीर्तित " (१८-२७) [अर्थ भोगासक्त, कर्मफलेच्छु, लोभी, हिंसक, अशुद्धवृत्तीचा, हर्षशोकान्वित,

मोह कामोद्भवच असतो असे नाही

याप्रमाणे अर्जुनाची गीताजन्मकालीन मनःस्थिति गीतेंतल्याच वर्णना-
नुसार रजागुणप्रधान कामप्रवृत्तीत मोडत नसून तमोगुणविशेष मोहात मोडते
हे आपण पाहिले परंतु चिकित्सक गीताभ्यासकाचे येवढ्यानेच समाधान होणार
नाही. काम व मोह यात स्वतः गीताकारांनी भेद केला आहे व त्याअनुसार
अर्जुनाचे ठायीं काम न दिसता मोहच दिसतो, या आमच्या विधानावर आक्षेप
म्हणून त 'प्रहसन्निय' वृत्तीने आमचें लक्ष दुसऱ्या अध्यायातील पुढील
सुप्रसिद्ध श्लोकांवर घेवू पाहतील:—

ध्यायतो विषयान्पुनः सगतेषूपजायते

मंगात्सजायते कामः कामात्क्रोधोऽभिजायते ॥२-६२॥

क्रोधाद्भवति समोहः समोहात्स्मृतिविभ्रमः

स्मृतिभ्रशाद्बुद्धिनाशो बुद्धिनाशात्प्रणश्यति ॥२-६३॥

[विषयाचे चिंतन करणाऱ्याला त्याबद्दल आसक्ति उत्पन्न होते, आसक्तीपासून
काम उत्पन्न होतो, कामापासून क्रोधाची उत्पत्ति होते—६२ क्रोधापासून
समोह समयतो, समोहानें स्मृतिभ्रंश हातो (कर्तव्याच विस्मरण पडतें),
स्मृतिभ्रंश झाला म्हणजे सारासाराविवश्यादि जाते, व तसे झाले म्हणजे शेवटीं
ता मनुष्य पूर्णपणे नाश पावता—६३] यात मोहाची उत्पत्ति कामापासून
दाखविली असल्याने, अर्जुनाच्या ठायीं मोह होता असे गीताकारांनी म्हटलें
असले तरी, त्यामुळे त्याच ठायीं काम होता हे ओघानेंच प्राप्त होतें, व म्हणून

असा कर्ता राजम होय] याताह शाकाचा उल्लेख आहे पण तमोगुणी शोक-
विषादाहून हा रजागुणी हर्षशोक भिन्न आहे रजागुणी शोक हा धूपटायेंप्रमाणें
हर्षमिश्रित अमता मनाकामना पूर्ण होताच हर्ष व त्यात प्रतिबंध येताच क्षणिक
शाक पुन ता दूर होताच हर्ष असा हा रजोगुणात्मक सुखदुःखाचा भोवरा
अमता याग उद्देशून गीतेंत वारवार 'सुखदुःखसम कृत्वा' (२ ३८) इत्यादि
उपदेश केला आहे तमोगुणी शाक हा निराळाच प्रकार होय एक सरब्दाच्या
क्षणिक काळ्या रंगामात्राने भरलेला तर दुसरा कृष्णवर्ण अजगराच्या रंगामात्राने
म्हणता यईल केवळ रजोगुणी शोकापणा तमोगुणी शोक अधिक दीर्घजीवी व
हृदयांत गेल्यावर जाऊन भिनगारा अमता अर्जुनाचा महाविषाद उपपन्न
तमोगुणस्वरूपा होता

निष्कामनेचें प्रमुख सार गीतेंतून काढलें तरी तें अर्जुनाच्या प्रारंभिक अवस्थेला जुळेल असेंच आहे अशी ही निवारसरणी समजनीय आहे.

गीतामथनात हा आशेप बराच मदत्याचा असून याचें योग्य निरसन गीतातात्पर्यनिर्णयार्थ आवश्यक आहे. या आधेगाला आमनें उत्तर असा आहे वरील श्लोकान कामापासून मोह उत्पन्न होतो असा इष्टांश असले तरी गीताकारांनीं मोहसमवाचा हा एक सर्वसाधारण प्रकार सांगितला आहे. कामापासून मोह समजनीय असला तरी कामापासूनच त्याचा समज शक्य आहे, अन्यथा नाही, असें नाही. कामावर्गातिरिक्तादि मोह समजनीय असून अर्जुनाचा मोह त्याच कोटीचा होता हे आम्ही याचकाना दाखवू चाहतां. काम रजोगुणी असून मोह तमोगुणी आहे. रजोगुण पार पळाल्या व त्यांत इतर उत्तेजक परिस्थितीची भर पडली म्हणजे त्याचा तमागुणावरधेंत अधःपात होणें साहजिकच आहे, व या दृष्टीनें वरील श्लोकान कामापासून मोहाची उत्पत्ति सुचविली आहे. या अर्थानें, पुढे तिसऱ्या अध्यायातदि, मनुष्याला पापाकडे जरदस्तीनं खेचून नेणारा काम हा महान शत्रु होय असें सांगून श्रीकृष्ण म्हणतात :—

आनृतं ज्ञानमेतेन ज्ञानिनो नित्यचैरिणा

कारुपेण कैतेय दुष्पूरेणानलेन च ॥ ३३९ ॥

इन्द्रियाणि मनो बुद्धिरस्याधिष्ठानमुच्यते

एतैर्विमोहयत्यपि ज्ञानमावृत्य देहिनम् ॥ ३४० ॥

[ज्ञान्याचा नित्यचैरि, कधीं तूत न होणारा जगू अभीच, अशा या कामानें ज्ञान झाकून टाकल आहे—३९ इन्द्रिय, मन, बुद्धि हीं याचीं राहण्याचीं आश्रयस्थाने होत. याच्या आश्रयानें ज्ञानावर आवरण टाकून हा प्राण्याला मोह पाडीत असतो—४०]^१ परंतु यावरून तमागुणाच्या व माहाच्या उत्प-

१ 'ज्ञानिन नित्यचैरिणा' यावरील शक्याचायांचें माध्य मार्मिक आहे ज्ञानी मनुष्य कामाचें दुष्ट स्वरूप प्रथमपासूनच आळखतो, परंतु अज्ञानी प्रथम त्याच्या भजनीं लागतो, व नंतर (त्याच्या अनंत अनृतिचाभुळें) दुःख होऊ लागलें म्हणजे मात्र तो त्याला शत्रु लखतो याप्रमाणे अज्ञान्यांचे वैर प्रथमपासून म्हणजे नेहमी नसतें, ज्ञानी मात्र कामाला नित्य वैरा मानतात परंतु याशिवाय, 'ज्ञान्याचा नित्य वैरा' याचा 'ज्ञान्यांशीं जा नित्य वैर करता तो, म्हणजे ज्ञान्याचें

तीचा रजोगुण व काम हाच एकमेव मार्ग आहे असे निष्पन्न होत नाही. रजोगुणाचे अतःकरणात प्राबल्य न होताहि, तमोगुणाचा एकदमच प्रादुर्भाव होणे अशक्य मानण्याचे कारण नाही. जसा रजोगुणाचा तमोगुणात अधःपात होऊ शकतो, तसा तमोगुणाचा रजोगुणात (व तदनंतर सत्त्वगुणात) उद्धार देखील होऊ शकतो हे उघडच आहे. पण मग, तमोगुणातून जर माणूस वर रजोगुणात येऊ शकतो, तर त्या तमोगुणातदि पूर्वी तो रजोगुणातूनच गेला असला पाहिजे असा यतुठात्मक आग्रह धरण्यान काय ह्शील ? तो तसा

(ज्ञानहरणद्वारा) लुकसान करण्यास जो सदैव टपलेला असतो तो 'असाहि अर्थ समवतो पण यावर एक शंका येते काम हा जसा ज्ञान्याच्या तसाच अज्ञान्या-च्याहि (अज्ञानवृद्धिद्वारा) अहितार्थ टपलेला असतोच तो ज्ञान्यांचे शत्रुत्व व अज्ञान्यांचे मित्रत्व करतो असे नाही. यास्तव या अर्थाने 'ज्ञान्याचा नित्य वैरी' या विधानात तितकेसे स्वारस्य राहत नाही याशिवाय, काही भाष्यकार 'ज्ञानिन'चा सवध 'नित्यवैरिणा' ऐवजी 'ज्ञानम्' कडे लावतात (उदाहरणार्थ पाहा श्री करदीकरकृत 'गीतातत्त्वमजरी' पृ १३८, व महात्मा गांधीकृत 'अनासक्तियोग', पृ ६७), व मग श्लोकार्थाचा अर्थ असा होतो "नित्यवैरी अशा या कामाने ज्ञान्यांचे ज्ञान झाकून टाकले आहे" परंतु हा अर्थहि पटत नाही नित्यवैरी कोणाचा हे यात अभ्याहृत मानावे लागते, व मग 'मनुष्य मानाचा' असेच तथे समजावे लागते पण याशिवाय, तो सर्वांचाच वैरी असलाहि केवळ ज्ञान्यांचे ज्ञान झाकतो असे म्हटल्यान अज्ञान्यांचे काहीच करत नाही कीं काय असा प्रश्न उरताच यापेक्षा, तो सर्वांचाच-मग ते ज्ञानी असो अगर अज्ञानी असो-ज्ञान झाकता हा अर्थ अधिक संयुक्तिक होईल आता अज्ञानी मनुष्याचे ज्ञान झाकण्याचा प्रश्नच कसा समवतो अस कोणी म्हणेल तर त्यावर उत्तर असे कीं, अज्ञानी व ज्ञानी हे सापेक्ष शब्द आहेत, जगात शब्दशः अज्ञानी कोणी नसून, ज्ञानोपेक्षा अज्ञानाचे प्रमाण अधिक असले कीं, त्या मनुष्याला अज्ञानी म्हणतात. यास्तव अज्ञान्याच्याहि जवळ थोडेसे तरी ज्ञान असतेच आणि ते अधिक झाकून काम त्याचे अहित करीत असतो साराशः, काम हा सर्वांच्याच ज्ञानास झाकून टाकीत असतो, आणि हाच अर्थ पुढल्या म्हणजे चालिमाव्या श्लोकाशीहि जुळतो. कारण त्यात उत्तरार्धात स्पष्टच म्हटल आहे कीं, काम ज्ञानाला झाकून जीवना (केवळ 'ज्ञानी' जावानाच नव्हे) मोहांत टाकत असतो 'अज्ञानी' जीवना मुळीच ज्ञान नसते असे म्हटल्यास या पक्षीचा नीट अर्थ सांगणार नाही तात्पर्य, आचार्यांनी 'ज्ञानिन नित्य वैरिणा' या शब्दप्रयोगाचे केलेले स्पष्टीकरण समर्पक वाटते

गेलेला अमेल किंवा नसेलेहि. पृथ्वीवरचें पाणी वर आकाशांत जातें व तेथून तें पुनः रालीं पृथ्वीवर येतें हे खरें असलें, तरी पृथ्वीवरचें सारेंच पाणी प्रथम केव्हां तरी आकाशातूनच आललें अमलें पाहिजे हे म्हणणे योग्य ठरणार नाहीं.

चें, हा तात्त्विक वाट बाजून टेऊन अर्जुनाच्या मोहाचे गीतेंतील प्रत्यक्ष वर्णन आपण पाहिलें तसे बरीच श्लोकांत वर्णिलेली परंपरा त्यात आढळून येत नाहीं. कामापासून क्रोध व क्रोधापासून मोह असा क्रम त्यात दाखविला आहे. पण अर्जुनाला त्या वेळीं क्रोध कोठें झाला होता ? आणि त्याचे ठायीं काम तरी कोणता होता ? उपरोक्त एकतीस श्लोकांत वर्णिलेल्या त्याच्या मनःस्थितीत कोठेहि क्रोधनिदर्शक शब्द नाहीं. शिवाय त्याच्या शोकमोहाचा जमा नंतरहि गीतेंत अनेकवार उल्लेख आला आहे, तसा त्याचे ठायीं त्या समर्पण कामक्रोध उत्पन्न झाल्याचें दर्शविणारा उल्लेख नाहीं. यासाठीं अर्जुनाची त्या वेळची प्रत्यक्ष मानसिक व शारीरिक अवस्था आपण अवलोकन केली तरी काम-क्रोध-मोह हा क्रम त्यात आढळून येत नाहीं. आतयायी, होमी, हिंसक, अशा दुष्टाना शणातणात स्वहस्ते योग्य शासन करण्याऐवजीं जो स्वतःच त्याचे हातून मरणें देखील बरें म्हणतो (१-३५, १-४६) त्याचे ठायीं क्रोधाचे ऐवजीं क्रोधाचा अभावच दळदळीतपणें दिसतो. आणि कामाविषयीही बोलावयाचे झाल्यास, पृथ्वीच्या राज्यासाठींच तर काय पण भैलोक्याधिपत्याच्या सुखासाठींहि मी स्वजनवधाचें हें महापाप करणार नाहीं असा त्याचा भाव आहे (१-३५) त्याचे ठायीं, निदान त्या मनःस्थितीत, कामाऐवजीं कामाचा अभावच दळदळीतपणें नजरेस येतो !

एक खुलासा

ही चर्चा पुढें चालविण्यापूर्वीं येथें एक खुलासा इष्ट आहे. अर्जुनाचे ठायीं त्या क्षणीं काम अथवा भोगासक्ति दिसून येत नाहीं असें आम्हीं आताच म्हटलें. आणि त्याचे ठायीं पूर्ण वैराग्य उत्पन्न झाले नव्हतें असेंहि आम्हीं मागे म्हटले आहे. वरवर पाहता या दोन विधानात विचगति भासणे शक्य आहे. परंतु आमच्या पूर्वींच्या विधानाचा आशय असा आहे कीं, सुलोपमोगेच्छा म्हणजे कामवासना अर्जुनाच्या मनातून गीतेच्या आरंभसमर्पणीं समूळ नष्ट झाली नव्हती; सुप्त स्वरूपात ती त्याच्या हृदयात आस्तित्वात होती, व त्याचा युद्धविरोध संपूर्ण भोगवैराग्याच्या भूमिकेवरून नव्हता. आमच्या प्रस्तुत विधानाचा अर्थ असा

की, त्याचा तो विरोध भोगासक्तीच्या भूमिकेवरूनहि नव्हता; कारण ती आसक्ति त्या वेळीं त्याच्या हृदयात सुप्तस्थित अस्तित्वात असली तरी या विशिष्ट मोहाचे वेळीं ती प्रत्यक्षपणे कार्यप्रवणहि नव्हती. त्या आसक्तीमुळे हा मोह उत्पन्न झाला होता हे म्हणणे चूक आहे. साराश, अर्जुनाच्या त्या युद्धविषयक मोहाचा सबंध कामप्रवृत्तीच्या समूळ अभावार्थी किंवा तिच्या प्रत्यक्ष क्रियाशीलतेशीं नसून, ती स्वतःच अशी एक घटना होती. एका सुलभ उदाहरणाने हे आणखी स्पष्ट होईल. फार दिवसांपासून शरीरात वातविकार जडलेल्या एखाद्या मनुष्यास जर कॉलन्थाची बाधा झाली, तर त्या आकस्मिक आजाराचा सबंध त्या वातविकाराच्या अस्तित्वाशीहि नाही व अभानार्थीहि नाही त्यावेळीं त्याचा वातविकार समूळ नष्ट झाला होता व म्हणून त्याला कॉलन्थाचा हा आजार उद्भवला असें कोणी म्हणेल तर ते चूक ठरेल, का की, वातविकार त्याच्या शरीरात त्याहि वेळीं, सुप्तावस्थेत का होईना, अस्तित्वात होता. पण त्यावेळेवरच, त्याचा वातविकार नष्ट झाला होता हे मान्य नसल्यास, त्या वातविकारानेच हा कॉलरा उद्भवला असें तरी मान्य करा, असा उलट आग्रह कोणी धरल्यास तोहि अपोय्यच होईल. या आकस्मिक रोगाचे कारण अगदा स्वतःच आहे. तो कॉलरा वातविकारामुळेच झाला, व वातविकाराच्या संपूर्ण अभावामुळेच झाला, ही उभय निधाने एकागी व अयथार्थ ठरतात. तद्वत अर्जुनाला त्या रणागणवर प्राप्त झालेला मोह कामविकाराच्या संपूर्ण अभावामुळेच म्हणजे पूर्ण आन्तरिक सन्यासवृत्तीमुळे झाला होता हे, व तो मोह त्याच्या मनातील कामविकारापासूनच उद्भवला होता हे, अशा उभय निधाने एकागी व अयथार्थ ठरतात, आणि त्यांना तसे ठरविण्यात आमच्या परीं विसंगति येत नाही.

हीच महत्त्वाची गोष्ट थोड्या निराळ्या दृष्टीने अशी मांडता येईल. अर्जुनाचा मोह कामासक्तीवर अधिष्ठित होता, व तो मोह सर्वकर्मसन्यासवृत्तीवर अधिष्ठित होता, ही दोन्ही निधाने एकसमपात्राच्छेदकून स्वीकारणे तर्कशुद्ध होणार नाही, परंतु ती दोन्ही नकारण्यात काही दोष नाही. पाहो की, एकाच प्राण्यासदृश हा कुत्रा आहे व हा लाडगा आहे अशी उभय निधाने करिता येणार नाही, पण हा कुत्रा नाही व हा लाडगाहि नाही अशी नकारात्मक उभय निधाने एकाच प्राण्यासदृश करणे मार्ग शक्य आहे. कारण तो प्राणी कोल्हा अगर वाघ अगर सिंह असेल. यामाटी ज्या भाष्यकारांनी अर्जुनावर एकाच

वेळीं कामासक्ताचा व सन्यासवृत्तीचा अस्तिपक्षी आरोप केला त्याचे पदरीं आम्हीं निसर्गतीचा दोष बाधला परंतु अजुनाच्या मोहाच्या मुळाशी यापैकीं एकहि वृत्ति नसून त्याचे स्वरूप स्वतंत्रच होतें असें म्हणण्यात विसर्गीत होत नाही. जेथें, दिलेल्या दोन विरोधी पक्षाव्यतिरिक्त अन्य पक्षही शक्य आहेत, तेथे त्या दोन पक्षाचा एकसमयावच्छेदेंकरून स्वीकार योग्य नसला तरी नकार योग्य ठरू शकतो. जेथें असा अन्य मार्गच नसेल तेथें मात्र त्या दोन पक्षाचा एकसमयावच्छेदेंकरून स्वीकार आणि नकार दोन्हीहि तर्कशुद्ध होणार नाहीत.^१

‘काम’ म्हणजे काय ?

हा इतका खुलासा केल्यानंतर आपण आता काम आणि मोह याचे निश्चित अर्थ व भिन्न प्रकार याच्या तपशीलवार विचाराकडे वळणें योग्य होईल. प्रथम कामाची चर्चा करू. काम म्हणजे इच्छा असें एक समीकरण सर्वसाधारणपणें मानलें जातें; परंतु तें ततोतत बरोबर नाही. कामात कोणत्या इच्छाचा समावेश होतो, व कोणत्याचा होत नाही हें नीट पाहणें गीताभ्यासाच्या दृष्टीनें फार आवश्यक आहे. प्रथम ठोकळ मानाने बोलवयाचें म्हणजे कामात दोन प्रकारच्या इच्छा येतात सुख हवेसे पाहणे व दुःख नकोसे वाटणें. कित्येकांचा समज असा असतो कीं कामाचा सबंध केवळ सुखेच्छेशींच आहे. पण गीताकार काम शब्दाचा व्यापक उपयोग करीत असून ते त्यात सुखाबद्दल इच्छा किंवा स्पृहा व दुःखाबद्दल अनिच्छा किंवा उद्दिगता या दोहोंचाहि अंतर्भाव करीत असतात. मनुष्य विषयाचें चिंतन करू लागला म्हणजे त्याला त्याच्या प्राप्तीबद्दल आवड व त्या मार्गात प्रतिबंधक ठरणाऱ्या गोष्टीविषयी नावड वाटू लागतें. मुमुक्षूने या उभय आवडीनावडींना जिंकायें, प्राप्त कर्तव्य करीत असता या अशा सुखदुःखाबद्दल उदासीन राहावें असा गीताचा आदेश आहे या कामस्वरूपी इच्छा-अनिच्छाचा उगम अहंभोक्तृत्वभावनेंत असतो. त्या ममत्वपर असतात. या विश्वातील ऐंद्रियिक व मानसिक सुखदुःखाचा मी-म्हणजे माझा सवुर्चित व्यक्तिस्वरूपी जीव-भोक्ता आहे या कल्पनेतून अशा सुखविषयक इच्छेचा व दुःखविषयक अनिच्छेचा उद्भव होत असतो.

१ जेथें दोनच पक्ष संभवतात तेथे त्यांच्या विरोधाळा आग्ल तर्कशास्त्रात contradictory opposition, व जेथें अधिक पक्ष संभवतात तेथें contrary opposition असें म्हणतात

अनासक्ति आणि त्याग

रजोगुणसमुद्भव कामप्रवृत्तीत सुखाच्या प्राप्तीच्या इच्छेप्रमाणेच दुःखाच्या अप्राप्तीच्या इच्छेचाहि समावेश होत असतो या गोष्टीकडे अनेक प्रसंगी दुर्लक्ष झालेले दिसते. आणि यामुळे निष्कामकर्मकल्पनेच्या केवळ एकाच अशावर भर दिलेला आढळून येतो वस्तुतः निष्कामता हेच मुळां आदर्शकर्मांचे केवळ एक अंग असून त्याचे पूर्णस्वरूप नाही, निष्काम कर्म म्हणजेच आदर्श कर्म हा समज बरोबर नाही. याची सविस्तर चर्चा पुढील पृष्ठात येईलच. परंतु त्या निष्कामताच्याहि एकाच अशावर लक्ष केंद्रित झाले म्हणजे आदर्श कर्माची व्याख्या अधिकच सनुचित होते निष्कामवृत्तीत सुख इवेसे वाटणारी इच्छा व दुःख नकोसे वाटणारी इच्छा या उभयतांचा अभाव असतो. गीताकाराच्या आदेशाप्रमाणे कर्तव्यकर्म करीत असता केवळ तज्जन्य सुखाविषयी विरक्त राहणे इतकेच पुरेसे नसून दुःखाविषयी अनुद्विग्नहि असले पाहिजे. त्या कर्माचे फल मला प्राप्त व्हावे अशी अपेक्षा कर्त्याच्या मनात नसावी हे ठीक, पण हा प्रश्न ते फल सुखकारक असेल तरच उद्भवेल जर ते दुःखकारक असेल तर अशा फलाविषयी हव्यास नसावा असे म्हणण्यात काय अर्थ ? अशा दुःखस्वरूपी फलाविषयी निवृत्ति राहून, ते प्राप्त झाले तरी विनाशिततेने त्याचा स्वीकार करून, कर्तव्य पार पाडा असेच म्हटले पाहिजे. मी ता कर्मफलाविषयी अनासक्ति सांगते हे खरे, परंतु यातले खरे मर्म ध्यानात येण्यासाठी 'फल' व 'आसक्ति' या दोहोंचेहि नीट अर्थ करणे आवश्यक आहे. कारण कवळ स्थूल दृष्टीनेच पाहिले तर सुखकारक फलाविषयी आसक्ति ठेऊ नका हे म्हणजे ठीक दिसते; परंतु दुःखदायक फलाविषयीहि आसक्ति ठेऊ नका या विधानाचा अर्थ न आवश्यकता काय ? दुःखाविषयी अनासक्ति तर प्राण्याचे ठायी निसर्गतच असते. परंतु गीता कर्मफलाविषयी अनासक्ति सांगते तेव्हा तिचा आशय सुखस्वरूपी फलाच्या प्राप्तीविषयी अनासक्ति व दुःखस्वरूपी फलाच्या अप्राप्तीविषयी अनासक्ति असा असतो. सुख प्राप्त व्हावी असे मला वाटत नाही व दुःख प्राप्त न व्हावी असेहि मला वाटत नाही असे म्हणणाऱ्याच्या ठायी एसी निष्कामवृत्ति बाणली आहे असे म्हणता येणार नाही. सुख प्राप्त व्हावी असे मला वाटत नाही व दुःख प्राप्त न व्हावी असेहि मला वाटत नाही असे जो म्हणू शकेल तोच खरा निष्काम.

जी गोष्ट अनासक्तिची तीच 'त्याग' शब्दाची. कर्मफलत्याग हेच गीतेचे

तात्पर्य आहे असे काही माध्यकाराना वाटते ते गीतेचे एकमेव किंवा प्रमुख तात्पर्य असो किंवा नसो, परंतु गीतेत कर्मफलत्याग कोणत्या विशिष्ट अर्थाने सांगितला आहे हे नीट ध्यानात घेणे आवश्यक आहे त्याग शब्दाचा स्थूल अर्थ घेऊन येथे कार्यमाग होणार नाही. एखाद्या कर्तव्यकर्माचे फल सुखप्रद असेल तर त्या फलाचा त्याग करून ते कर्म करा हे म्हणजे सयुक्तिक होईल. पण जेथे ते फल दुःखकारक असून, अशा ऐंद्रियिक क्लेशाच्या भयाने कोणी त्या कर्तव्यापासून पराड्मुख होत असेल, तेथे त्याला कर्मफलाच्या 'त्यागा'चा उपदेश करावयाचा, किंवा ते दुःखदायक फल स्वीकारूनहि, प्रसन्नचित्ताने ते कर्म करीत राहा असे सांगायचे. अशा फलाचा, त्या कर्मावरोधक, 'त्याग' करावयास तर तो पूर्वीपासूनच सिद्ध असतो, आणि अशा वेळेस त्याला त्या 'त्यागा'पासून परावृत्त करून त्या दुःखकारी फलाचा अनुद्विग्नमनाने स्वीकार करून कर्तव्याकडे प्रवृत्त करणे हीच तर महत्त्वाची कामगिरी होय. काम, आसक्ति, तृष्णा यांचा फक्त सुखेच्छेसाठी संचित असाच अर्थ केला तर गीता प्रणीत निष्कामतेचे संपूर्ण स्वरूप आकलन होत नाही. आणि निष्कामतेचा असा सकुचित अर्थ ध्यानात घेतला तर, सुखकर कर्तव्यकर्म त्याच्या सुख प्रद परिणामाला हेतु न मानता केवळ कर्तव्य म्हणून करावी, व जीं कर्म सुख प्रद असूनहि योग्य नसतील ती त्याच्या सुखप्रद परिणामाविषयी अनासक्त राहून त्यागाची, असा दुहेरी आदेश निघत असला, तरी जीं योग्य कर्तव्यकर्म कल्याण दुःखकारक वाटत असतील त्याच्या दुःखद फलाविषयी द्वेष न करिता, त्याचा निर्विकार अनुद्विग्न मनाने स्वीकार करून, तीं अवश्य करावी हा गीतासंदेशातला तिसरा महत्त्वाचा धागा हस्तगत होत नाही.

गीतोपदेशाविषयी सकुचित ग्रह

कर्मफलत्याग, अनासक्ति, यांचे सकुचित (केवळ सुखेच्छासंबद्ध) अर्थ करणाऱ्याच्या मनात कळत न कळत गीतातात्पर्याविषयी मर्यादित कल्पना बंधी घोळत असते याचे एक प्रत्यक्ष उदाहरण पाहा. 'अनासक्तियोग' नामक आपल्या गीतेवरील पुस्तकाच्या प्रस्तावनेत महात्मा गांधी लिहितात: "फलासक्तीच्या असल्या बार्डट परिणामांमधून गीताकाराने अनासक्तीचा म्हणजे कर्मफलत्यागाचा सिद्धांत घडविला आणि जगतापुढे अतिशय आकर्षक अशा भाषेत मांडला-गीतेच्या अभिप्रायाप्रमाणे जे कर्म आसक्तीशिवाय

होणेंच शक्य नाही असें असेल तें सर्व त्याज्य होय, असला सुवर्णनियम मनुष्याला अनेक धर्मसंकटांमधून वाचवितो. या अभिप्रायाप्रमाणें खून, असत्य, व्यभिचार इत्यादि कर्मे सहजच त्याज्य ठरलीं जातात. माणसाचें जीवन सरळ होते आणि सरळपणामुळे शांति मिळते ”^१ या विवक्षित उद्गाराच्या यथार्थते-बद्दल आम्हाला येथे काही आक्षेप घ्यावयाचा नाही. परंतु गीतेचा अभिप्राय यात पूर्णपणें व्यक्त झालेला नाही हें आम्ही वाचकांच्या ध्यानात आणू चाहतो. ‘आसक्तीशिवाय होणेंच शक्य नाही तें सर्व त्याज्य होय’ हें ठीक^२; पण ज्याचेविषयीं कर्त्याला अशी आसक्ति वाटत नाही, इतकेंच नव्हे तर प्रत्यक्ष तिरस्कार वाटतो, अशी ‘नियत’ ‘कार्य’ कर्म मानवानें अवश्य केले पाहिजे या गीतेच्या प्रमुख उपदेशाची काय वाट ? बरील उताऱ्यात व्यक्त होणाऱ्या मर्यादित दृष्टिकोनास्वरूपी अनासक्तीचा किंवा निष्कामतेचा सुवर्ण नियम मनुष्याला अनेक धर्मसंकटांतून वाचवेल हें खरे; पण हा नियम जेथे लागू पडणार नाही अशीहि काही आणीबाणीची धर्मसंकटे माणसावर येत असतात हें दुर्लक्षून भागणार नाही. आणि विशेष असें कीं, अर्जुनाच्या ज्या महान धर्मसंकटावर उपाय शोधून गीता मागितली गेली ते महात्मा गान्धींनीं बरील अवतरणात उल्लेखिल्ल्या प्रकारचें नसून या दुसऱ्या प्रकारचें होतें ! सुप्रसिद्ध कर्मफलाचे ठायीं कामासक्त होत्याता अर्जुन एखादें अकार्य कर्म करण्यास अनुक्त झाला असता भीकूष्णाने त्याला त्यापासून परावृत्त केलें असा तो प्रसंग नाही. उलट एका आवश्यक

१ “अनासक्तियोग”,—महात्मा गांधी मराठी भाषांतर (स्वाध्याय-मंडळ, औरंग) मूळ पुस्तक गुजरातीत आहे हिंदी भाषांतर ‘सस्ता माहिस्व मंडळ, नई दिल्ली’, तर्कें प्रकाशित झाले आहे या पुस्तकाच्या प्रस्तावनेचें खुद्द महात्माजी-कृत इंग्रजी भाषांतर *Young India*, August 6, 1931, मध्ये किंवा ‘*Gita the Mother*’ by M. K. Gandhi या पुस्तकात (पृ १२ ते २०) सापडेल अनासक्तियोंनाचें इंग्रजी भाषांतर श्री. महादेव देगाई यांनी “*The Gita according to Gandhi*” (Navajivan Publishing House, Ahmedabad) या पुस्तकात प्रसिद्ध केलें आहे. याहि पुस्तकात गांधीजींची उपरोक्त आगळ प्रस्तावना असून, शिवाय महादेवभाईंचा स्वतः चा ११७ पृष्ठांचा विस्तृत उपोद्घात आहे

२ तेंच हा आत्मिक अनित्यस्वरूपी स्वप्नभावियमी असेल तरच सर्वच आगति निरागमंत हें आम्हीं पुढें दाखविले आहे

अशा कर्तव्यरूपापासून अर्जुन परावृत्त होऊ पाहत असता श्रीकृष्णाने त्याला ते कर्म करण्यासाठी प्रवृत्त केले अशी या गीताग्रथाची फलश्रुति आहे !^१

(सुखासाठी) राग व (दुःखासाठी) द्वेष मिळून काम

सागश रजोगुणापासून—कामविकारापासून—दोन दोष सभवतात : एक, सुखप्राप्तीविषयी स्पृहा, व दुसरा, दुःखप्राप्तीविषयी उद्विग्नता. यानाच गीतेने कोठेकोठे राग व द्वेष असेंहि मार्मिकतेने म्हटले आहे. सुखेच्छेमुळे काही वस्तू-विषयी राग म्हणजे आसक्ति किंवा लालसा उत्पन्न होते; त्या वस्तूचा 'हव्यास' लागतो—त्या हव्याशा वादू लागतात उलट दुःखाविषयक उद्विग्नतेमुळे इतर काही वस्तूविषयी द्वेष म्हणजे अनावड उत्पन्न होते. सुखाने या दोहोंपासून अलित असावे अशी गीतेची शिकवण आहे. कर्मफळाच्या सुखस्वरूपाविषयी अशी अनासक्ति हवी, तशीच त्याच्या दुःखस्वरूपाविषयी अनुद्विग्नता—म्हणजेच त्या दुःखस्वरूपाच्या अभावाविषयी अनासक्ति—हवी असे गीताकारांनी आग्रहाने प्रतिपादन केले असून ते यथार्थहि आहे. ते म्हणतात :—

मात्रास्पर्शास्तु कौंतेय शान्तोष्णसुखदुःखदाः

आगमापायिनोऽनित्यास्तांतिक्षस्व भारत ॥२-१४॥

[कौंतेया, थडी किंवा ऊष्णता, सुख किंवा दुःख, याचे अनुभव करून देणार जे विषयस्पर्श त्यांना आरंभ व अंत असल्याने ते अनित्य आहेत. अर्जुना तू त्यांना सहन कर.]

यं हि न व्यथयन्त्येते पुरुषं पुरुषर्षभ

समदुःखसुखं धीरं सोऽमृतत्वाय कल्पते ॥२-१५॥

[हे पुरुषभेष्टा, सुखदुःखाना समान लेखणाऱ्या ज्या विवेकी पुरुषाला हे (उभय प्रकारचे विषयस्पर्श) व्यथित करू शकत नाहीत—ज्याची मनःशांति ते दळवू शकत नाहीत, ज्याला ते कर्तव्यापासून विचलित करू शकत नाहीत—तो अमृतत्वास (मोक्षास) पोचण्यास पात्र होतो.]

१ “किंबहुना एखाद्या कर्माचा भयंकर परिणाम डोळ्यापुढे दिसत असताहि साहज्या पुरुषाने ते का केले पाहिजे हे सांगण्यासाठीच गीताशास्त्राची प्रवृत्ति झाली असून, गीतेचे जे काय वैशिष्ट्य आहे तेहि हेच होय”—गीतारहस्य, (टिळक) पृ २९९.

सुखदुःखे समे कृत्वा लाभालाभौ जयाजयौ
ततो युद्धाय युज्यस्व नैवं पापमवाप्स्यसि ॥२-३८॥

[सुखदुःख, लाभहानि, जयापजय, याना समान लेखून नतर युद्ध कर;
तुला है युद्ध केल्यानै पाप लागणार नाहीं.]

दुःखेष्वनुद्विग्नमनाः सुखेषु विगतस्पृहः
वीतरागभयक्रोधः स्थितधीर्मुनिरुच्यते ॥२-५६॥
यः सर्वत्रानभिस्नेहस्तत्तत्प्राप्य शुभाशुभम्
नाभिनन्दति न द्वेष्टि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥२-५७॥

[दुःखाने ज्याचे मन उद्विग्न होत नाहीं, व सुखाने सतृण्ण होत नाहीं,
आसक्तिभयक्रोधापासून जो मुदला तो स्थितप्रज्ञ मुनि होय. २-५६. ज्याला
कशाविपर्यादि ममता वाटत नाहीं, व यथाप्राप्त वग्यावाहट गोष्टीविषयी जो
हर्ष मानीत नाहीं व द्वेष किंवा अनिच्छाहि दर्शवीत नाहीं त्याची बुद्धि स्थिर
मानावी-५७]. सुखप्रद विषयाबद्दल मनाला निसर्गतःच ओढ व दुःखप्रद
विषयाबद्दल द्वेष वाटत असतो गीता यापैकी एकालाच नव्हे तर उभयताना
जिकण्याचा आदेश देत आहे. सुखासक्त होऊन अकर्तव्य करावयाचें नाहीं,
व उलट द्वेषभयाधीन होऊन कर्तव्यःयागहि करावयाचा नाहीं. आजारी
मनुष्यानें कुपय्यकारी मिष्टानाचा आग्रह धरु नये हें तर ठीकच; पण
इतक्यानेंच भागणार नाहीं. कटु पण पय्यकारक औषधाचें सेवन करण्यासहि
त्यानें सिद्ध असल पाहिजे. मी कुपय्य करू चाहत नाहीं पण हीं तुमचीं कडू
औषधांहि मला सेवन करावयाचीं नाहींत असें म्हणणारा आजारी मनुष्य
अशतःच मुक्त टरेल; किंवा "औषध नेचे असोन वेधा" या समर्थक
पदतमूर्ख लक्षणांखालीहि त्याचें वर्तन येऊ शकेल।

सुखदुःखांचें भिन्नत्व

या स्थळीं, दुःखाविषयी अनिच्छा ही मुळात एक प्रसंगे सुखाविषयीची
रुच्छाच नव्हे काय असा प्रश्न उपस्थित होऊ शकेल. दुःखदायी विषयाबद्दल
मनुष्याला भी अनिच्छा वाटते ती तरी जें सौख्य अस्तित्वात आहे तें कायम
राखें या कामनेमुळेच ना? जो मनुष्य परद्रव्याचा अपशर करून स्वतःचा
द्रव्यमयच वाटवू शकितो तो द्रव्यासक्त असतो हें तर स्पष्टच आहे. परंतु

जो अशा अपहाराची इच्छा बाळगत नसला तरी स्वतःच्या सचयातून योग्य दान देण्यासहि तयार नाही तो देखील द्रव्यासक्तच म्हटला पाहिजे. तद्वत जो मनुष्य बाह्य सुखाच्या प्रत्यक्ष वृद्धीच्या मार्गे लागलेला असतो, आणि जो बाह्य दुःखाच्या ससर्गाने स्वतःच्या वर्तमान देहसौख्यात घट आणू चाहत नाही, ते दोघेहि वस्तुतः सुखासक्तच. औक्तिक सौख्यकल्पनेत दोघाचीहि वासना गुतलेली असते. यासाठी काम म्हणजे केवळ सुखलालसा असं म्हटलं तरी ही व्याख्या एकागीपणाच्या आरोपास पात्र ठरू नये.

या विचारसरणीच्या अनुसार सुख व दुःख या स्वतंत्र संवेदना नसून, सुख हीच केवळ एक संवेदना आहे व दुःख म्हणजे केवळ कमी सुख होय. आता, सुखदुःखस्वरूपाची ही कल्पना यास्तोविक योग्य आहे किंवा नाही याची सविस्तर चर्चा येथे प्रस्तुत होणार नाही; तो मानसशास्त्राचा विषय आहे. सुख हेंच एक सत्य असून दुःख म्हणजे केवळ सुखात कमतरता येणे होय, किंवा इतर कोणी म्हणतात त्याप्रमाणे या विश्वात दुःख हेंच केवळ एक सत्य असून सुख म्हणजे दुःखाचा संपेक्ष कमीपणा होय, या मताचे विवेचन येथे आवश्यक नाही. गीताकारानी याबाबत कोणतीहि आप्रही भूमिका धारण न करिता, सर्वसाधारण जनदृष्टीत अनुसरून सुख व दुःख याचा स्वतंत्र उल्लेख केला आहे सुखदुःखसंवेदनाना मुळात कोणी एकच मानणे अगदी अशक्य नाही; परंतु सर्वोनी तसे मानावेच असा गीताकाराचा आप्रह नाही. सर्वसाधारण परिभाषेत सुखदुःखसंवेदनाना अनेक प्रसंगी स्वतंत्र समजण्यात येते. काही दुःखे म्हणजे केवळ सुखाचा अभाव असं म्हणता येईल; परंतु, भाषेची विशेष ओटाठाण केल्याशिवाय, सर्वेच दुःखानुभवासह तसे म्हणता येत नाही. आपण नाटक पाहण्यासाठी गेलो असता, आगा नस- स्थाने परतावे लागून जर वाईट वाटले, तर हें दुःख म्हणजे सुखाची अप्राप्ति असं म्हणता येईल. परंतु कोणी त्याच्या परंतु सहज स्वस्थ प्रसला असता, एकाएकी छपरातून लकूड पडून त्याला दजा झाली किंवा त्याला बिचू चावला तर तो पूर्वीच्या सुखी अवस्थेतून कमी सुखावरपेत गेला असं म्हणजे कानाला बरे लागत नाही. त्यापेक्षा पूर्वी तो आनंदीत किंवा निदान स्वस्थ असला असता आता दुःखास प्राप्त झाला हें म्हणजे सयुक्तिक वाटते. सुग कमी झाले म्हणजे दुःख होतं हें तर खरेच; पण सुप्तकल्पनेध्वतित्तिहि दुःखसंवेदना शक्य आहे. त्याचप्रमाणे दुःख कमी झाले म्हणजे सुख होतं हें खरं असलं

दुःखकल्पनेऽतिरिक्तहि सुखवेदना शक्य आहे. मी एसादे चागलें पुस्तक वाचीत असता कोणी एकाएकी येकून मला काही शुभवर्तमान सांगितलें, अशा वेळीं तें ऐकून मला जर विशेष आनंद झाला तर मी जास्ती दुःखानून कमी दुःखात गेलों अमें म्हणण्याऐवजीं सुखी (किंवा निदान स्वस्थ) अवस्थेंतून अधिक सुखी (किंवा सुखी) अवस्थेंत गेलों असे म्हटलेले बरें. पोटादुखीनें व्यथित एखादा रोगी जर दारुक्रियेचा भीत असेल तर तो आपले सुख कमी होण्याच्या कल्पनेनें भीत आहे असा आढवळणातला भाषाप्रयोग वापरण्याऐवजीं प्रत्यक्ष दुःखप्राप्तीला (किंवा दुःखवृद्धीला) भीत आहे असें म्हणणे अधिक योग्य होय.

यासाठीं सुख व दुःख यांना एकात्म मानण्यापेक्षा त्यांना परस्परमन्य पण तरीहि मूलतः भिन्न व स्वतंत्र अशा दोन सवेदना मानण्याचा गीताकाराचा प्रभाव योग्यच याटतो^१ त्यांनीं 'मात्रास्पर्शाचे', 'विषयाचे', ऐंद्रियिक अनुभवाचे, सुखात्मक व दुःखात्मक असे भिन्न प्रकार केले आहेत; आणि एका प्रकारानें मानवी अतःकरणात 'रागा'चा, तृष्णेचा, प्रीतीचा, य दुःसत्या प्रफारानें द्वेषाचा, भयाचा, अनिच्छेचा उद्भव होतो असे म्हटलें आहे. या उभय प्रकाराचें मिश्रत्व दर्शविण्यासाठीं त्यांनीं अनेक ठिकाणीं द्वंद्व असा शब्दहि वापरला आहे.^२ जेव्हा गीता कामविकार जिकण्यास सांगते तेव्हा ती या द्वंद्वाला, या उभय प्रकारांना, रागद्वेषाला, प्रीति-अप्रीतीला, जिकण्यास सांगत असते. या अर्थानें गीताप्रणीत निष्कामता म्हणजे केवळ सुगनिर्विकारता नसून सुखदुःखविषयक तितिक्षा, उदासीनता, निर्द्वन्द्वता, (२-४५), साम्यबुद्धि (५-१९) होय. याच दृष्टीनें श्रीकृष्ण अर्जुनास 'सुखदुःखे समेकृत्वा' (२-३८) असा आदेश देत आहेत.

गीताकाराच्या मताप्रमाणे काम शब्दात सुखप्राप्तीची इच्छा व दुःखप्राप्तीची अनिच्छा या दोहोंचा समावेश केला पाहिजे अमें आम्हीं यामाटीच

१ गीतेच्या अभिप्रायाप्रमाणे सुख व दुःख हे स्वतंत्र अनुभव आहेत हें लोकांमन्यानीं 'गीतारहस्यांत' पृ. ९९-१०१ वर सविस्तर प्रतिपादन केलें आहे त्यांना स्वन लाहि हेंच मत मान्य दिसतें

२ सुखदुःखाच्या व रागद्वेषाच्या द्वंद्वाचा हा असा उल्लेख पुढील श्लोकातहि आढळेल. २-६४, ३-३४, ४-१०, ४-२२, ५-३, ५-२०, १४-२४, १८-२३, १८-१४ इत्यादि.

वर म्हाटलें आहे 'गीतारहस्य'काराची 'काम' शब्दाची पुढील व्याख्या आता वाचकास एकागी वाटेल अशी अपेक्षा आहे "एकदा अनुभविलेली (पाहि लेली, ऐकिलेली वगैरे) वस्तु पुन हरीदी वागणे थाला काम, वासना किंवा इच्छा असे म्हणतात."१ हें विधान फक्त सुखकारक वस्तूनाच लागू पडेल हें उघड आहे काही वस्तू नकोशा वाटतात आणि तरीहि त्याचा त्याग गीत-कारांच्या मते योग्य नव्हे अशा वस्तूविषयी वागणारा ममत्वजन्य द्वेष हाहि कामविकाराचाच एक प्रकार होय, मात्र तो 'गीतारहस्य'कारांच्या बरील ध्याव्यंत नसत नाही.

'कामा'त न मोडणाऱ्या बाबी • परमुपद्रु साविपरु चिंता

अस्तु 'काम' शब्दात सुखाच्या प्राप्तीची व दुःखाच्या अप्राप्तीची इच्छा या उभयतांचा समावेश होतो हें येथपावेतो पाहिल. आता कोणत्या इच्छाचा कामात अतर्भाव होत नाही हें पाहू कामात केवळ सुखे-जाच येतात हें विधान जसे चूक आहे तसेच सर्व सुखे-छा कामात येतात हें म्हणणेहि चूक आहे कामात न मोडणाऱ्या अशाहि काही मुनेच्छा आहेत, व अस काही दुःखेदेहि आहेत, हे नीट ध्यानात घेणे महत्त्वाचें आहे. कामविना राचा सवध मागे म्हाल्याप्रमाणे ममत्वभावनेशी असतो ममत्वभावनेव्यति रिक्त इतर प्रकारच्या व्या मुनेच्छा असतील त्या कामात गणता येणार नाही. माझ्या वैयक्तिक सुखाची इच्छा कामात मोडेल, पण इतर कोणाच्या सुखाची मी इच्छा केली तर ती कामात मोडणार नाही इतरांनी सुखी व्हावे ही इच्छा कामस्वरूपी नाही नाहीतर 'सर्वेभ्यः सुखिनः सन्तु सर्वे सन्तु निरामयाः' अशी प्रार्थना करणा-या मनुष्यास कामी म्हणण्याची पाळी येईल! माझ्या वैयक्तिक मुपद्रुखाचा हेतु माझा मनात नसता मी दुसऱ्यावर दगा दाखविली, त्याला सुख प्राप्त व्हावे अशी इच्छा केली, तर ती निष्काम इच्छा ठरेल अशी दया 'देशे काले च पात्रे च' (१७२०) या दृष्टीने योग्यहि नसली तर ती अकारण ठरेल, पण तरीहि सनाम टरणार नाही. निष्काम कृत्ये सार्वत्रिक चांगली असतात असे नव्हे हें आप्ती वर म्हाटलें आहे, आणि पुढेहि याचें सविस्तर विवरण करणार आहो. परंतु तंतु सनाम व निष्काम यांचे निश्चित अर्थ ध्यानात घेणे आवश्यक आहे.

सकाम दान वेगळें व अकार्य वेगळें. योग्य वेळीं, योग्य व्यक्तीस दान दिलें असूनहि ते स्वकीर्तीच्या आशेने दिलें असेल तर तें कार्य परतु सकाम दान ठरेल. पण स्वमुखानिरपेक्षतेने दिलें दान, योग्य असो किंवा अयोग्य असो, निष्काम ठरेल. इतराच्या सुखवृद्धयर्थ किंवा दुःखपरिहारार्थ केलेलें कृत्य, तें कार्य असेल तर, सत्त्वगुणी ठरेल; व अकार्य असेल तर (सत्त्वमिश्रित) तमोगुणी ठरेल; परतु तें रजोगुणात मोडणार नाहीं. अन्नासाठीं ओरडणाऱ्या एखाद्या रुग्णास, वैद्यकीय सल्ल्याविरुद्ध जाऊन, कोणी केवळ त्या रुग्णाचें तत्कालिक दुःख हरण व्हावें म्हणून अन्न देईल तर हा निष्काम परतु तमोगुणी (मोहाचा) प्रकार होईल; आणि उलट जो कोणी अशा वेळीं त्याला योग्य औषधोपचार करीत राहील, त्याचें कृत्य (अर्थात् त्याचा हेतु केवळ त्या रुग्णाची आरोग्यप्राप्ति हाच असून त्यात स्वतःच्या सुखदुःखाचा सवध नमेळ तर) निष्काम सत्त्वगुणाच्या क्षेत्रात जाईल.

संपूर्ण आदर्शत्वाच्या दृष्टीने गीता सर्वच सुखदुःखाधिपयीं—मग ती स्वतःचीं असोत वा इतरांची असोत—उदासीनता शिकविते हें खरें आहे. इतरांच्या बाबतीत मुद्दा त्याच्या सुखाचा व हिताचा विरोध आस्पास, मुखाला कमी लेखून हिताला प्राधान्य देणेंच योग्य होय. यासाठींच गीताकारांनीं “सर्वभूतहितेयताः” असा अत्यंत अन्वर्थक शब्दप्रयोग योजला असून “सर्वभूतसुखेयताः” असें काही पाश्चिमात्य नीतिशास्त्रज्ञ म्हणतात त्याप्रमाणें म्हटलेलें नाहीं. परतु तरीहि स्वतःच्या सुखदुःखांनीं मन विचलित होणें आणि इतरांच्या सुखदुःखांनीं मन विचलित होणें यांत नीतिशास्त्रदृष्ट्या महत्तर आहे. पहिला प्रकार कामाचा होय; दुसरा कामात मोडत नाहीं. रोगनिवारणार्थ होत असलेल्या शस्त्रक्रियेपासून रुग्णाच्या देहाला होत असलेली पीडा पाहून ज्याचें मन कळवळेले त्याच्या मनात काम उद्भवला असें न म्हणतां करुणा उत्पन्न झाली असें म्हणावें लागेल. आणि या करुणेच्या मरीस पडून जर तो ती शस्त्रक्रिया यावविषयासाठीं म्हणू लागला तर हा त्याचा निष्काम मोह ठरेल; कामजन्य मोह ठरणार नाहीं. अशा प्रसंगीं श्रीकृष्णाच्या शब्दांत त्याला :—

मात्रास्पर्शास्तु क्वेत्य श्रीवोष्णसुखदुःपदाः

आगमापायिनोऽनित्यास्तांतिविक्ष्व भारत ॥२-१४॥

असे सांगायें लागेल. या दृग्ग्राच्या देहाला या प्रसंगी दुःख होत असलें तरी त्यात त्याचें हितच आहे, तूं त्याच्या वर्तमान देहसंस्कारालाच निरपेक्षपणें त्याचें खरें हित मानीत आहेस हा तुझा घोटाळा-मोह-आहे, असा उपदेश त्या करणाऱ्यास्त व्यक्तीला करावा लागेल. स्वमुखदुःखाविषयक आसक्ति व परसुप्त-दुःखाविषयक आसक्ति यात हा असा भेद असल्यानें, अंतिम ध्येयाच्या तुलनेनें या दोन्हीविषयीं निर्विकारता आवश्यक असली तरी, सर्वसाधारण व्यक्तीच्या मार्गदर्शनाय ज्या प्रमाणांत पहिली निपिद्ध ठरते त्या प्रमाणांत दुसरी ठरत नाही. साधारणपणें परसुप्तदुःखाविषयी चिंता इष्टच ठरते. रोग्याला औषध देतांना स्वतःच्या मुखदुःखाविषयीं पैद्यानें उदासीन राहावें हें योग्य; परंतु त्याच प्रमाणात त्यानें खुद्द रोग्यावर होणाऱ्या मुखदुःखाविषयक परिणामा-विषयींहि उदासीन राहावें असें म्हणण्याचें कारण नाही.^१

स्वसुप्त स्पष्टपणें स्थितिपर दिसत असेल तेव्हाच इष्ट मानावें;^२ येन्द्हीं त्याज्य मानलेलें बरें. परसुप्त त्या व्यक्तीच्या स्पष्टपणें अहित-पर दिसत असेल तेव्हाच त्याज्य मानावें; येन्द्हीं तें इष्ट मानलेलें बरें. राजानें स्वतःच्या सुखाविषयी पूर्ण निस्पृह व दुःखाविषयी अनुद्रिप्त राहणें हें योग्य होईल; परंतु प्रजेच्या सुखदुःखाविषयी जागरूक राहणें हें त्याचें कर्तव्यच आहे. प्रत्यक्ष भीकृष्ण टेरील साधूंच्या, भक्तीच्या, दुःखाने दुःखित होऊन तन्निवारणार्थ स्वतः या भूतलावर अवतार घेत असतात. अठरा पुराणें व प्रचंड महाभारत यांतून “परोपकारः पुण्याय पापाय परपीडनं” हे सार सांगणारे व्यासमुनि परसुप्तदुःखाविषयक चिंतेला कामासक्तोक्त गगणें शक्य नाही. अर्थां चिंता प्रसंगी शाश्वतहितविशेषी म्हणून अज्ञानजन्य मोहस्वरूपां टरू शकेल; पण कामाची नातच वेगळी. परमुखाची इच्छा व परदुःखाविषयीची उद्दिष्टता कामविकाराच्या व्याख्येत येत नाहीत.^३

१ गी. ३.१ परिणामविचाराने गर्वस्वी प्रतिकूल आहे या प्रचलित अपममजुनीनें सवि-
स्तर निराकरण उत्तर खंडांत अठराव्या प्रकरणंत केले आहे.

२ पदाः—“धर्माविहृदो भूतेषु कामोऽग्निं भरतर्षभ”-७-११. अर्थ—हा असा
काम वेगळ असावत. च ‘काम’ असतो; वस्तुतः ती राधर्मवेदा, स्वहितेष्टा,
अगत. स्वसुप्त हें स्वांत ध्येय नवून धर्माचे गावन म्हणून अगत.

३ ‘काम’ शब्द त परीपकारिण ह्मि वेते ह्मि व. गनरुद्धराने मठ (पदा ३ म.

मोक्षाची आकांक्षा

काम शब्दाच्या व्याप्तीत न येणारी आणखी एक सुखेच्छा म्हणजे मोक्ष-सुखाची इच्छा होय. तथाकथित स्वर्गलोकातील सुखाची इच्छा 'कामा'तच मोडत असली तरी मोक्षाची इच्छा त्या कोटीची नाही. स्वर्गलोकातील सुखाच्या मार्गे लागणाऱ्यांना गीताकारांनी स्पष्टपणे 'कामात्मानः' व 'भोगैश्वर्यप्रसक्ताः' म्हटले आहे (२-४३, ४४); तसेच त्यांना 'कामकामाः' असेही म्हटले आहे (९-२१). स्वर्गलोकातील सुखें मर्त्यलोकातील सुखापेक्षा अधिक तीव्र व दीर्घजीवी असली तरी शेवटी अनित्य व अतवतच असतात (९-२१). या सुखाच्या व त्याचे वर्णन करणाऱ्या श्रुतिस्मृतींच्या मार्गे व लागू नकोस असेही श्रीकृष्णाने अर्जुनास सांगितले आहे (२-४५, ४६). पण याप्रमाणे स्वर्ग सुखाचा समावेश 'कामा'त होत असला, तरी अक्षय अशा मोक्षसुखाचा होत नाही हे लक्षात घेते गीतातात्पर्यनिर्णयाच्या दृष्टीने विशेष महत्वाचे आहे. कर्मफलाच्या त्यागाचा म्हणजे उदासीनतेचा कितीही उपदेश गीताकारांनी केला असला तरी मोक्षप्राप्तिस्वरूपी 'फल'ला (५-४) तो मुळीच लागू नाही हे उघड आहे. मोक्षप्राप्तीविषयी कोणी उदासीन राहावे असा गीताकाराचा आशय सुतराम नाही. 'सिद्धयनिद्धयोः समो भूत्वा' (२-४८) या

पृ. १४६, कॉलम २, विशेषतः शेवटच्या चार ओळी) यासाठीच ग्राह्य नाही. गीतेतील आदर्श निष्काम पुरुष 'सर्वभूतहिते रत' असतो याची पं. सातवळेकरांना विस्मृति पडला असे दिसते. त्यांनी या संवधात शुभाशुभत्यागाचा उल्लेख असलेली गीतावचने (१-२८; १२-१७, २-५७) उद्धृत केली आहेत. परंतु यातील शुभ आणि अशुभ हे दोन्ही शब्द वैयक्तिक स्वार्थी दृष्टिकोनाला अनु-लक्ष्य आहेत त्यातील शुभ हा शब्द निस्वार्थी, शुद्ध परोपकारी विषयाना उद्देश्य नाही पं. सातवळेकर यांनी निद्रा आणि ग्राह्यी स्थिति याची तुलना करून गाढ निद्रेत ज्याप्रमाणे स्वार्थी व निस्वार्थी उभय कामनांचा लय असतो तसाच तो ग्राह्यी स्थितीतही असतो असे म्हटले आहे परंतु ही तुलनाही योग्य नाही गाढ निद्रेत नैष्कर्म्य, कर्ममन्यास-सर्व ऐच्छिक कर्मांचा लय असतो. गीतेत अर्जुनाला उपदेशिलेली आदर्श ग्राह्यी स्थिति अशी सर्वकर्मसंन्यामपर आहे असे पं. सातवळेकरांना खरोखरच म्हणावयाचे आहे काय? मात्र तसे असेल तर गीतेत निष्कामकर्मयोग प्रतिपाद्य आहे (पाहा पु. भ. पृ. ११७) असे ते त्याचबरोबर म्हणू नकार नाहीत। मूळ चूक अशी दिसते की श्लोक २-५४ मध्ये अर्जुनाच्या तोंडी आलेल्या "गमाधि" शब्दाचा अर्थ ते विनाकारणच

शब्दाचा संबंध मोक्षसिद्धीशी लावणे म्हणजे गीतेच्या अर्थाचा अनर्थ करणेच होय ! या सिद्धीची विशेषता वर्णन करिताना गीता म्हणते :—

मनुष्याणां सहस्रेषु कश्चिद्यतति सिद्धये

यततामपि सिद्धानां कश्चिन्मां वेत्ति तत्त्वतः ॥७-३॥

[हजारों माणसांत एखादाच सिद्धि (मोक्ष) प्राप्त करण्यासाठी झटतो; (आणि या) प्रयत्नास सिद्ध म्हणजे उत्पन्न झालेल्या (अशा विरला लोका) पैकीं हि एखादाच मला तत्त्वतः जाणतो (म्हणजे ती सिद्धि प्राप्त करून घेतो)].
'मोक्षावस्था', 'ब्राह्मी स्थिति' 'सर्वात्मैक्यभाव' वगैरे शब्दांनीं दर्शविलेलें मानवी जीवनाचें अंतिम ध्येय प्राप्त करून घेण्यासाठीं मनुष्यानें नेहमीं उत्पन्न व उत्पन्न झालेले पाहिजे हा गीतेच्या शिखण्डीचा पायाच होय. ही अशी इच्छा बाळगल्यानें 'कामा'चा दोष तर लागत नाहीच परंतु अंगात असलेला काम नाहीसा होऊ लागतो. मोक्षावस्थेला गीतेंत अनेक स्थलीं अक्षय आण्य

पातंजलयोगानुसार आसनस्थ होऊन लावलेली जागीवरहित समाधि असा करीत आहेत (पु. भ. पृ १४४), व म्हणून 'समाधि' व 'जागृतावस्था' यात भेद मानून, 'समाधि' व 'शुद्धि' याची तुलना करात आहेत। अशा आसनस्थ कर्मसंन्यासपर समार्धीत अर्थातच स्वाधी व पराधी उभय विचारांचा तय असतो परंतु यरील श्लोक २-५४ च्या पूर्वीचेच काही श्लोक पाहिले तर 'समाधि'चा गीताकाराचा अर्थ इतकाच नसून जागृतावस्थेतहि कर्म करीत भगतांना स्वतःच्या वैयक्तिक सुखदुःखविषयी सम भाव असाहि आहं हें स्पष्ट होईल. बहुतेक भाग्यकारांनीहि हाच अर्थ घेतला आहे. स्वतः सातबळेकरांनीच (पृ ११७ वर) गीतेंतील 'योग' म्हणजे पातंजलयोग नसून कर्मयोग आहे असें स्वच्छ म्हटलें असता, ह्या आदर्श योगस्थितीच्या वर्णनातच्या समाधि शब्दाचा अर्थ मात्र ते स्वतःच पातंजलयोगानुसार लावात आहेत हें आश्चर्य आहे। श्लोक २-५५ मध्ये स्थितप्रज्ञ मनातले सर्व काम टाकून देतो असें म्हटले आहे; आणि याचाच अनुवाद श्लोक २-७१ मध्ये केला आहे. तो यासंग्यात अवश्य पाहावा. तेथे गीताकार म्हणतात की सर्व काम सोडून निस्पृह झालेला मनुष्य 'निर्मम' होतो. तो फक्त 'निर्मम' होतो, गाढ निद्रेप्रमाणे निर्विचार होत नाही। या 'निर्मम' शब्दावरूनहि ममत्वाची गंभीरता ज्या इच्छा तेवढ्याच कामेच्छा हें स्पष्ट होतें, परोपकारेच्छा त्यात येत नाहीत. अग निष्काम, निर्मम, निस्पृह मनुष्य 'चरति' असेंहि त्याच श्लेकात म्हटलेले आहे, मुमुक्षुवाक्येनील व्यक्तीवरून असें म्हणता येईल काय !

तिक सुखाची अवस्था म्हणून म्हटलें आहे. उदाहरणार्थ पुढील श्लोक पाहा :—

बाह्यस्पर्शेष्वसक्तात्मा विन्दत्यात्मानि यत्सुखम्
स ब्रह्मयोगयुक्तात्मा सुखमक्षयमश्नुते ॥५-२१॥

[बाह्य विषयाच्या संयोगात—तज्जन्य सुखात—जो आसक्त होत नाही त्याला स्वतःच्या आत्म्यातल्या सुखाची (आत्मानदाची) प्राप्ति होते; ब्रह्मस्य पावणारा तो पुरुष अक्षय सुखाचा अनुभव घेतो]. अनित्य सुखोपभोग व अक्षय मोक्षसुख या दोघात भेद करून या श्लोकात त्यापैकी पहिल्याची निंदा व दुसऱ्याची थोरवी उत्तम प्रकारे वर्णन केली आहे. आगली पाहा :—

सुखमात्यन्तिकं यत् तद्बुद्धिग्राह्यमतीन्द्रियम्
वेत्ति यत्र न चैवाय स्थितश्चलति तत्त्वतः ॥६-२१॥

[ज्या अवस्थेत इंद्रियातीत व केवळ सूक्ष्म बुद्धीने ग्रहण करण्यास पात्र अशा आत्यंतिक सुखाचा तो अनुभव घेतो, व जेथे एकदा स्थिर झाल्यानंतर परमतत्त्वापासून तो केव्हाहि टळत नाही.] गीतेने सर्वच इच्छा आकांक्षाचा निषेध केला आहे असे कोणाकोणास वाटत असते परंतु वस्तुस्थिति अशी आहे की गीतेने पक्ष काम्य इच्छाचा निषेध केला असून, मोक्षेच्छा त्या निषिद्ध इच्छात येत नाही हेहि स्पष्ट केले आहे. पाहा की, स्वतःला अत्यंत प्रिय अशा भक्तांचे वर्णन करिताना जे श्रीकृष्ण पुढील उद्गार काढतात :—

यो न हृष्यति न द्वेष्टि न शोचति न बाह्वति
शुभाशुभपरित्यागी भक्तिमान् यः स मे प्रियः ॥ १२-१७ ॥

[जो हर्ष करीत नाही, द्वेष (हि) करीत नाही, शोक करीत नाही व इच्छा (हि) करीत नाही, आणि ज्याने (सर्व) शुभाशुभाचा त्याग केला, असा भक्तिमान् पुरुष मला प्रिय असतो], तेच श्रीकृष्ण पुढील श्लोकात 'मोक्षकांक्षी' जनार्णी प्रशंसा करीत आहेत :—

तदित्यनभिसंधाय पल यत्नतप क्रिया.

दानक्रियाश्च विविधा. क्रियन्ते मोक्षकाक्षिभिः ॥ १७-२५ ॥

['ॐ तत्' असा उच्चार करून, पन्नाचे टाथी अपेक्षा न ठेवता, मोक्षाची इच्छा करणारे शोक नाना प्रकारच्या यशक्रिया, दानक्रिया व तप-

क्रिया करीत असतात]^१. त्याचप्रमाणे 'मोक्षपरायण' मुनींचा उल्लेख इतर-
त्राहि आदळतो (५-२७). साराय, मोक्षाची इच्छा कामेच्छात किंवा निषिद्ध
इच्छात मोडत नाही. आमच्या काही वाचकाना हे विधान कदाचित अगदी
उघड व म्हणून अनावश्यक वाटण्याचा संभव आहे; परंतु कर्माकर्ममीमांसेच्या
व एकदर गीतातात्पर्यानिर्णयाच्या यापुढील विवेचनात दानकाना त्याचे महत्त्व
कळून येईल अशी अपेक्षा आहे. तसे, गीतेच्या सांगण्याप्रमाणे सान्याच इच्छा
किंवा कांक्षा निषिद्ध नसून त्यातल्या मोक्षकांक्षेसारख्या काही इष्ट आहेत इतकं
वाचकाना येथे सुचवून ठेवितों.

नरकाविपर्याय अर्पति

शेवटी कामविकारात समाविष्ट न होणाऱ्या आणखी एका गोष्टीचा
उल्लेख करून हा विषय आटोपता येऊ. दुःखविषयक उद्दिष्टता कामविकारात
येत असली तरी नरकदुःखविषयक उद्दिष्टता त्यात येत नाही. व्याप्रमाणे
मोक्षमुक्ताची इच्छा निषिद्ध नाही, त्याप्रमाणे दुसरीकडे नरकदुःखाची अनि-
च्छाहि निषिद्ध नाही. भीरुता घाईत असली तरी पापभीरुता घाईत नाही, तद्वत्
मनुष्याने स्वदुःखविषयक चिंता करू नये असे गीतेचें म्हणणे असले तरी
नरकदुःखाचीहि चिंता करू नये असे निचे म्हणणे नाही. नरकप्राप्तीच्या
कल्पनेने कोणी उद्दिष्ट होऊन एखादे कर्म सोडले तर त्यात गैर पांडी नाही;
मात्र ते कर्म खरोखरच नरकाप्रत नेणारे असले पाहिजे. मनुष्याने मोक्षपरायण
व त्याचप्रमाणे नरकवासहस्य असलेच पाहिजे. सुखदुःख समान मानावे असे
गीताकार म्हणतात त्यावेळेस मोक्षसुख व नरकदुःख यांनाहि समान लेखावे,
य यापैकी कोणतेहि प्राप्त झाले काय दिवा न झाले काय, काहीहि वाटू न
देतां उदासीन राहावे असे गीतेचें म्हणणे नाही ! उलट नरकवासहस्य
आपली स्पष्ट प्रतिकूलता दर्शवीत धीरूषा म्हणतात :—

- १ यात पक्ष यज्ञ, दान व तप या तीन विशिष्ट कर्मांचाच उल्लेख असतो, 'गीता-
रहस्य'कारांनी या श्लोकाच्या भाषांतरात 'यैरे अनेक प्रकारच्या क्रिया' अशी
जोडलेली रयत ची पुष्टि योग्य वाटत नाही. असाच प्रचार त्यांनी १७ २४ व
१८-३, ५ च्या भाषातपांतीहि केला आहे. सर्वकर्मकर्म्याच्या विरुद्ध टोकास
जखन सर्वकर्मांवरणाचा निष्ठात गीतेत पुढे पाहण्याचा हा परिणाम आहे.
समुत्त. गीताकाराना हे उभय निष्ठात मन्य नहीन. उत्तरांशहीन एकीकडच्या
प्रकारांत यांचे स्वित्तर विवरण येणार आहे.

अनेकचित्तविभ्रान्ता मोहजालसमावृताः

प्रसक्ताः कामभोगेषु पतन्ति नरकेऽशुचौ ॥ १६-१६ ॥

त्रिविधं नरकस्येदं द्वारं नाशनमात्मनः

कामः क्रोधस्तथा लोभस्तस्मादेतत् त्रयं त्यजेत् ॥ २१ ॥

[मोहांत गुल्फटलेले, अनेक प्रकारे चित्त भ्रमित झालेले, व कामभोगा-सक्त (असे हे लोक) अपवित्र नरकात पडतात-१६. काम, क्रोध व लोभ ही त्रयी म्हणजे नरकाचे आत्मनाशक दारूच होय; यासाठी या तिघाचा त्याग करावा-२१]. ज्याप्रमाणे मोक्ष हे आत्यंतिक सुख आहे त्याप्रमाणे नरक हे आत्यंतिक दुःख आहे. आणि म्हणूनच ज्याप्रमाणे मोक्षसुख हे लौकिक सुखाहून भिन्न असते त्याप्रमाणे नरकाचे दुःख देखील लौकिक दुःखाहून भिन्न आहे. नरक म्हणजे सामान्यतः महाभयकर देह्यातना अशी कल्पना मना-समोर येते. परंतु गीतेसारखा ग्रंथ नरकाला केवळ तेवढ्यासाठीच निषिद्ध मानत नाही. कारण कर्माकर्ममासांत स्वतःच्या देहदुःखाला महत्त्व देऊ नये हा तर गीतेचा सिद्धांतच आहे. मोक्षावस्थेत सुख-अथवा सुख-असले तरी ते सुख हा मोक्षावस्थेचा केवळ गुण असून गाभा नाही. मोक्षावस्था त्या सुखा-मुळे इष्ट ठरत नसून तिच्यात जी परमपदप्राप्ति असते तिच्यामुळे ती तशी ठरत असते. त्याचप्रमाणे नरकात देहदुःख असले तरी नरकगति निषिद्ध ठर-ण्याचे मुख्य कारण ते नसून, नरकाची मोक्षपराङ्मुखता हे ते कारण आहे. नरकाचा मुख्य आशय तीव्र नैतिक व आप्यात्मिक अधःपात हा आहे. मोक्ष म्हणजे ईश्वरप्राप्ति व नरक म्हणजे ईश्वरविरोध.^१ नरकाचे हे स्वरूप स्वतः श्रीकृष्णानीं पुढील श्लोकात व्यक्त केले आहे :—

मामप्राप्यैव कौंतेय ततो यान्त्यधमां गतिम् ॥ १६-२० ॥

[अर्जुना, (हे मूर्ख लोक) मला प्राप्त न होऊन शेवटीं अत्यंत अधो-गतीला (नरकाला) जातात.] ईश्वरविरोध किंवा संपूर्ण ईश्वरविस्मरण म्हणजेच नरक. अशा अवस्थेत ऐंद्रियिक सुख असले तरी ती त्याज्य होय; वस्तुतः तीत दुःखच असते हा भाग वेगळा. अनेक वेळा स्वर्गाच्या विरुद्ध अवस्था म्हणजे नरक असे मानण्यात येते. परंतु ते तितकेसे बरोबर नाही.

१ पाहा :—विपदो नैव विपदः संपदो नैव संपदः

विपद्विस्मरणं विष्णो संपन्नारात्मणस्मृतिः

स्वर्गाच्या विरुद्ध मर्त्यलोक, व मोक्षाच्या विरुद्ध नरक अशा या जोडया आहेत.^१ स्वर्गात व मर्त्यलोकात लौकिक सुखदुःखमिश्रण असते; पैकीं स्वर्गात सुखाचें तर मर्त्यलोकात दुःखाचें प्रमाण अधिक असतें. आणि मोक्षात निर्भेळ उच्चतम सुख तर नरकात निर्भेळ नीचतम दुःख असतें. मात्र मोक्षातील सुख आणि नरकातलें दुःख हीं दोन्ही स्वर्मर्त्यलोकीय लौकिक सुखदुःखाहून स्वरूपतः भिन्न असतात; त्याचा सबंध ऐंद्रियिक व मानसिक त्रेशाहीं मूलतः नाही. मोक्षात ध्येयप्राप्ति असते; नरकात ध्येयविरोध असतो. मनुष्याच्या हातून साधारण सत्कृत्ये झाल्याने त्याला मोक्षप्राप्ति होणार नाही; तो पार झाल्यास स्वर्गलोकीं जाईल; व काही कालानें पुण्यसंचय संपल्यावर तो पुनः मर्त्यलोकीं येईल.^२ त्याचप्रमाणें, हातून साधारण दुष्कृत्ये झाल्याने मनुष्य नरकास जात नाही; तो निरनिराळ्या मानवकुलात जन्म घेत पिरतो. मात्र पूर्णपणें ईश्वरासक्तता अशी बागल्यास मोक्ष व पूर्णपणें ईश्वरविरोध झाल्यास नरक प्राप्त होतो.

बरील विवेचनावरून 'कामा'ची कल्पना स्पष्ट होईल अशी आशा आहे. स्वतःसाठी (ऐहिक व स्वर्लोकातील) सुखदुःखसमक द्विपैकीं सुखाची इच्छा व दुःखाची अनिच्छा म्हणजे कामवासना होय. अहमोक्तृत्वकल्पनेवर

१ उदाहरणार्थ श्री महादेव देसाईचे हे उद्गार पाहा. "It would, therefore, be doing no violence to the spirit of the Gita, if we said that walking with God is 'heaven', walking away from God is 'hell'." (*The Gita according to Gandhi*, P 36). यातील नरकाविषयीचा उत्तरार्थ बरोबर असून आम्हीं वर दर्शविल्याप्रमाणें गीतेचा तोच आशय आहे. परंतु 'heaven' विषयक पूर्वार्थ चूक आहे. त्या शब्दाचा अर्थ 'मोक्ष' असा केल्यास तो पूर्वार्थहि योग्य ठरेल. परंतु बरील वाक्याचा संदर्भ पाहता श्री. महादेवभाईंनी तो 'स्वर्ग'साठीं उपयोजिलेला आहे हें स्पष्ट आहे पण गीता स्वर्गावस्थेला ईश्वरसन्निध्य मानीत नाही. अनेक ठिकाणी गीताकारांनी स्वर्ग व मोक्ष यात फरक करून पाहिल्यास तुच्छ व दुसऱ्याम आदर्श ध्येय म्हटलें आहे (उ पहा ९ २१, व ८-१५, १६) नरकाच्या विरुद्ध स्वर्ग या अपसमञ्जसी-मुळें बरील वाक्य लिहिलें गेलें आहे.

२ पाहा गीता ९-२०, २१.

आधारलेल्या ममत्वभावनेत या कामाचा उद्भव होत असतो. मोक्षावस्थेतल्या निर्मेल आध्यात्मिक सुखाची इच्छा व नरकातील निर्मेल आध्यात्मिक दुःखाविषयी अनिच्छा या उभयतांचा समावेश कामविकाराच्या व्याप्तीत होत नाही. त्याचप्रमाणे स्वतःव्यतिरिक्त इतरांच्या सुखाविषयी इच्छा व दुःखाविषयी अनिच्छा यांचाहि समावेश कामात होत नाही. इतरांच्या सुखदुःखाविषयीच्या अशा इच्छाअनिच्छा कधी अयोग्यहि असे शकतील; परंतु त्या अयोग्य असल्या तरी त्यांना सकाम म्हणतां येणार नाही.

प्रकरण सातवें

अर्जुनाचा निष्काम मोह

थोडें सिंहावलोकन

निष्कामता क्िया कर्मफलविषयक अनासक्ति ह् हे वराना गीतेचें प्रमुख प्रतिपाद्य तत्त्व आहे असें बागें त्याने मनें अर्जुनाच्या त्या सद्यप्रस्त मनः-स्थितीच्या मुळाशीं कामाचें अस्तित्व गृहीत घरणें आवश्यक होऊन वसतें; कारण त्याशिवाय भर रणामनावर ऐन धामधुमीच्या क्षणात श्रीकृष्णानें सतरा अध्याय गीता सांगून ही अशी निष्कामता अर्जुनाच्या मनावर विप्रविण्याचा प्रयत्न सुमगत ठरत नाहीं. परंतु या दृष्टीनें पाहता, अर्जुनाच्या त्या अवस्थेत कामदोष दिसत नाहीं, व इतकेंच नव्हे तर गीतेत स्वतः अर्जुनाच्या, श्रीकृष्णाच्या व सजयाच्या तोंडां जे यासबंधीं उद्गार घातले आहेत त्यातहि अर्जुनाच्या ठायीं त्या धर्मी कामविकार सुचविला नसून, त्याच्या त्या सद्य-वस्थेचें ‘धर्मसमूदतास्वरूपी शोकविषादमिश्र मोह’ अशा प्रकारचेंच वर्णन आढळतें, हें मागील प्रकरणात आपण पाहिलें. गीताकारांनीं काम व मोह यांचीं भिन्न भिन्न लक्षणेंहि दिलीं असून, त्यात कामास रजोगुणप्रधान व मोहास तमोगुणप्रधान म्हटलें आहे. तमोगुणाचीं वर्णनें अर्जुनाशीं जुळताना; रजोगुणाचीं, म्हणून जाहीत. बरे, दुःख, अध्यात्म, ६२ व ६३ व्या श्लोकांत सांगितल्याप्रमाणें अर्जुनाचा हा मोह मुळांत कामापासून क्रोधमागाने आलेल्या म्हणावा, तर अर्जुनाचे ठायीं त्याच्या गीतारमोच्या मनःस्थितीत कामाचें व क्रोधाचेंहि चिन्ह दृष्टोत्पत्तीस येत नाहीं. यावरून अर्जुनाचा हा मोह कामा-

नव नसून अन्य प्रकारचा असावा असे म्हणावेसे वाटते. पण मोहाचे हे प्रकार व अर्जुनाचे ठायी त्यातला कोणता प्रकार होता, इत्यादि चर्चेत शिरण्यापूर्वी खुद्द कामविकाराचाच सविस्तर अभ्यास आवश्यक वाटल्याने तोहि ऊहापोह मागील प्रकरणात आपण केला. त्या चर्चेच्या अनुरोधाने, अर्जुनाच्या ठायी कामविकाराचा आरोप करणाऱ्या अनेकांच्या विधानातील हेत्वाभास वाचकाच्या ध्यानात येऊन अर्जुनमानसमयन योग्य दिशेने करणे सुलभ जाईल अशी आशा आहे. यासाठी आता प्रत्यक्ष मोहाच्या विवेचनाकडे वळू. मोह म्हणजे काय ?

मोह म्हणजे बौद्धिक अज्ञान किंवा भ्रम किंवा विपर्यस्त ग्रह. मोहाने मनुष्य कर्तव्यच्युत होतो, बुद्धि भ्रष्ट होते; ती काम करेनाशी होते किंवा उलट दिशेने काम करू लागते. साधारण भाषेत अनेक वेळा काम व मोह याच्या विशिष्ट व्याप्तीत घोंटाळा केला जातो. एखादा मनुष्य योग्य कर्तव्य, पण अयोग्य फलसक्तीने, करीत असेल तर तो मोहाधीन न होता केवळ कामाच्या अधीन झाला आहे असे म्हणावे लागेल. उलट कोणी निर्मम होऊन पण अयोग्य कर्म करीत असेल तर तो कामाच्या अधीन न होताहि मोहाच्या आहारी गेला आहे असे म्हणता येईल. आणि एखादा मनुष्य अकर्तव्य आणि तेहि सक्रामतेने करीत असेल तर काम व मोह या दोहोंचाहि पगडा त्याच्यावर बसला आहे असे समजावे. याच्या स्पष्टीकरणार्थ एक दृष्टांत घेऊ. बरिष्ठ न्यायालयात एकच मुकदमा एकाहून अधिक न्यायाधीशांच्या समुदायासमोर चालतो. असा एक फौजदारी मुकदमा चार न्यायाधीशांच्या समोर चालला असून, त्या गुन्हाच्या स्वरूपाचा, एकदर परिस्थितीचा, आणि कायद्याच्या संबंधित कलमाचा योग्य निर्णिकार विचार करिता त्या मुकदम्यातील आरोप्यास दोन वर्षे कैदेची शिक्षा न्याय्य आहे असे आपण गृहीत घेऊ.^१ आता समजा की त्या चार न्यायाधीशांपैकी दोघाचा आरोपीशी काहा अप्रिय पूर्वसंबंध असून, ते मनाने त्याच्या विरुद्ध पूर्वग्रहदूषित आहेत, आणि त्याला शिक्षा करण्य चा हा प्रसंग प्राप्त

१ व्यक्तीच्या कृत्याची नीतिअनीति ठरविताना तुलनेसाठी असा व्यक्तिनिरपेक्ष आदर्श गृहीत घरावा लागतो. तसे न केव्हास कोणाहि व्यक्तीला स्वतःला जे योग्य वाटेल तेच योग्य अशा सर्वस्वी आत्मनिष्ठ व संभवतः परस्परविरोध स्वरूपाच्या नीतिसंग्रहात आपण जाऊन पोहोचू. हा आदर्श कसा प्राप्त होतो याच सविस्तर चर्चा पुढे उत्तरखंडात केली आहे

ज्ञात्याबद्दल त्यांना एक प्रकारचा आत्म आनंद होत आहे. वस्तुतः कोणाहि आरोपितास कायद्याप्रमाणे शिक्षा अगर मुक्ति देताना न्यायाधीशास वैयक्तिक रुखदुःख वाटावयास नको. परंतु, अशा वैयक्तिक सूडबुद्धीच्या आहारी जाऊन पहिल्या न्यायाधीशाने या आरोपीस तीन वर्षे सजा देण्याबद्दल आपले मत दिले. दुसऱ्यासहि तसा आनंद होत होता, पण त्याने त्याला परिणाम आपल्या निर्णयबुद्धीवर न होऊ देता दोन वर्षे सजा द्यावी असाच निर्णय दिला. तिसऱ्या व चवथ्या न्यायाधीशाच्या बाबतीत तसा आनंदाचा काहीच प्रश्न नसून ते त्या दृष्टीने निर्विकार आहेत. परंतु या आरोपिताच्या गरीबीचा व एवढर कौटुंबिक परिस्थितीचा विचार करिता याला अगदी कर्मा शिक्षा द्यावी, किंवा या त्याच्या कुटुंबाचा एवढर समाजावर होणाग अनिष्ट परिणाम पाहता याला विशेष शिक्षा द्यावी, याचा नीट निर्णय न होऊन बुद्धीला बराच वेळ श्रम पडून अजिरोस तिसऱ्या न्यायाधीशाने एक वर्ष शिक्षा द्यावी असे मत प्रदर्शित केले. आणि चवथ्याने मात्र सर्व आवश्यक गोष्टींचा निर्विकार विचार करून दोन वर्षे सजा देण्याचा निर्णय घेतला. आता, काम आणि मोह याच्या स्वरूपाचे ठपरोक्त स्पष्टीकरण पाहता, यातील पहिल्या न्यायाधीशाचे ठायी काम व मोह या उभयतांचा, दुसऱ्याच्या ठायी केवळ कामाचा व तिसऱ्याच्या ठायी केवळ मोहाचा प्रभाव, आणि चवथ्याच्या ठायी दोहोंचाहि अमान असे वर्गीकरण करता येईल.

मोहाशिवाय काम व कामाशिवाय मोह

मोहाने मनुष्य कर्तव्यभ्रष्ट होतो. केवळ कामाने तो कर्तव्यभ्रष्ट होत नाही, पण कर्तव्य करण्याचा त्याचा दृष्टिकोन दूषित होतो. कर्त्याच्या अतःकरणवर केवळ कामाचाच प्रभाव पडला असून मोह उद्भवला नसेल तर तो आपले कर्तव्यच, पण तज्जन्य समुल्लेखपर परिणामाविषयी आपक होऊन किंवा तज्जन्य स्वदुःखपर परिणामाविषयी उद्दिग्रचित होतानाता करील केवळ मत्कामतेने कर्माच्या स्वरूपात यत्किंचितहि फरक पडत नाही असे नाही. परंतु मोहाच्या सीमेपेढेतो न पोचणारा काम अमेळ तर तो फरक सूक्ष्म राहून कर्माचा मुख्य गामा, विशेषतः बाह्य दृष्टीने पाहता, अज्ञात राहू शकतो. म्हणजे निष्कामतेने करावयाचे कर्तव्यकर्म जर मत्कामतेने केले, व तो सकामता मर्यादित अमेळ, तर त्या कर्माच्या बाह्य परिणामान व मुख्य तपशिलान विशेष फरक

न पडता केवळ कर्त्याच्या वैयक्तिक दृष्टिकोनात फरक पडेल मात्र सकामता हा उताराचा मार्ग असल्यान पुढें तो सूक्ष्म फरक स्थूल स्वरूपात परिणत होऊन कर्माच्या तपशिलातहि स्थित्यंतर होण्याचा सभब असतो असें झालें म्हणजे कामातून मोह उद्भवतो. काम प्रबळ होऊन त्यातून क्रोधमोह उद्भवले म्हणजे केवळ कर्त्याची दृष्टि व मनोवृत्तीच दूषित होते असें नव्हे तर कर्तव्य-त्याग व अकर्तव्यस्वीकार हेहि येतात. व्यक्ती भलतेंच कर्म-विकर्म-करू लागते. काम व मोह यात हा असा सवध आहे. मात्र मोहाशिवाय काम व कामाशिवाय मोह देखील सभवनीय आहेत हें विसरून चालणार नाही कामाचा सवध मुख्यत्वेकरून कर्ता आपलें कर्म कसें म्हणजे कोणत्या मनःस्थितीनें युक्त होऊन करितो याच्याशी आहे. मोहाचा सवध तो काय म्हणजे कोणतें कर्म करितो (वा करीत नाही) याच्याशी आहे. कामाचा सवध कर्ता स्वतःच्या वैयक्तिक सुखदुःखाना किती महत्त्व देतो याच्याशी, तर मोहाचा सवध त्या सुखदुःखाव्यतिरिक्त इतर वस्तुस्थितीचा तो काय विचार करतो याच्याशी आहे. मोह, मग तो कामोद्भव असो अगर अन्य प्रकारचा असो, हा वैचारिक बुद्धीचा विकार आहे. मोहामुळे तिला मलिनता येऊन सत्य व स्वकर्तव्य नीट कळेनासें किंवा निदान आवडेनासें होतें, केवळ कामाचे योगानें स्वकर्तव्याबद्दल भ्रम निर्माण होण्याऐवजीं मनात अयोग्य पलासक्ति निर्माण होते.

मोहाचे प्रकार

बरील विवेचनावरून वाचकाच्या हें ध्यानात आलेच असेल कीं, तमो गुणस्वरूपी मोहाचे दोन ठोकळ भेद पडतात : रजोगुणस्वरूपी कामातून उद्भवलेला व कामनिरपेक्ष. थोड्या निराळ्या दृष्टीनें मोहाचे असेहि प्रकार करिता येतील : केवळ कर्तव्यत्यागस्वरूपी मोह, म्हणजे जिच्यात मनुष्य नियत कर्तव्य करण्यास नाखुशी दर्शविता पण त्याऐवजीं एखादें अकर्तव्य कर्म करण्याचा आग्रहहि तो घरत नाही अशी अवस्था, व दुसरा प्रकार प्रत्यक्ष अकर्तव्यस्वीकाराचा. पहिल्या प्रकारात अप्रत्यक्ष पाप आहे तर दुसऱ्यात प्रत्यक्ष पापाचरण आहे. हे प्रकारभेद पुढीलप्रमाणें मांडतां येतील :—

तमोगुणात्मक मोह—

(अ) बौद्धिक अज्ञानजन्य कार्यकर्मत्याग.

46424

(आ) अकार्यकर्मस्वीकार.

(१) बौद्धिक अज्ञानजन्य.

(२) रजोगुणात्मक कामामुल्ले उत्पन्न झालेला.

आता याचें क्रमशः स्पष्टीकरण करूं.

अर्जुनास पडलेला मोह

बौद्धिक अज्ञानामुल्ले उत्पन्न झालेला कार्यकर्मत्यागस्वरूपी मोहः—
यात मनुष्याचे मनात भोगासक्त किंवा लौकिक दुःखाविषयी अनिच्छा नसते. परंतु कार्य कर्म कोणतें व अकार्य कोणतें याबद्दल जुद्धांत गोंधळ उत्पन्न होऊन तो सशयात पडतो, व निश्चित निर्णय घेण्यास तो असमर्थ ठरून कार्यकर्माचरण त्यागित करतो. मात्र मनात एकदरीत गोंधळच असल्याने प्रत्यक्ष अकार्याकडेही बळण्याची त्याला विशेष इच्छा नसते. हा निष्काम मोहाचा प्रकार होय. हा अज्ञानमोह ज्ञानाला हाकून टाकतो. 'सशयात्मा विनश्यति' (४-४०) असे गीताकाराच्या शब्दात या मोहाला बळी पडणाऱ्याचें भवितव्य सांगता येईल. तिसऱ्या अध्यायाचे प्रारंभी

व्यामिश्रेणेव याक्येन बुद्धि मोहयसीव मे

तदेकं वद निश्चित्य येन श्रेयोऽहमाप्नुयाम् ॥३-२॥

[द्वयर्थी भासणाऱ्या शब्दांनी तू माझ्या बुद्धीला मोह पाडल्यासारखें करीत आहेस, तरी मला जें कल्याणप्रद असेल (मोक्षाकडे घेऊन जाईल) तें काही एक निश्चित सांग] अशी बेव्हा अर्जुन भीष्मणाबरोबर तक्रार करितो, तेव्हा तो मोहाच्या याच प्रकाराला उद्देशून बोलत आहे हे उघड आहे. मनात निष्काम व आचरणानें भेड अशीही व्यक्ति कधीकधी केवळ बौद्धिक सोयल्यामुल्ले किंकरतपमूढ होऊन 'काय करावें तें समजत नाही, माझ्या अतःकरणास प्रकाश दिसत नाही, मला सर्वत्र अंधार दिसत आहे' असे

१ मोह केवळ कामजन्यच असतो असे मानणाऱ्यांनी या श्लोकाकडे लक्ष द्यावें. तू माझ्या बुद्धीला मोह पाडल्यासारखें करीत आहेस असे अर्जुन (आणि तेहि निष्कामतेचा स्पष्ट उपदेश धोष्ट्याने केल्यावर) म्हणतो, तेव्हा तू माझ्या मनाला कामासर्पाकडे खेचण्यासारखें करीत आहेस असे कृष्णास म्हणण्याचा त्याचा भाष्य अहं काय !

उद्धार काढूं लागते ते याच अशा मोहानें ग्रस्त होऊन ! अशा बौद्धिक अज्ञानामुळे घडून येणारा कार्यकर्मत्याग पुढील श्लोकात गीताकारानीं उल्लेखिलेल्या तामसी त्यागात समाविष्ट होईल :—

नियतस्य तु सन्यासः कर्मणो नोपपद्यते

मोहात्तस्य परित्यागरतामसः परिकीर्तितः ॥१८-७॥

[नियत (म्हणजे स्वधर्मशास्त्रानुसार नेमून दिलेल्या किंवा प्राप्त परिस्थितीत कार्य अशा) कर्माचा सन्यास उचित नव्हे. मोहग्रस्त होऊन त्याचा केलेला त्याग तामसी समजला जातो.]

मागे पाचव्या प्रकरणात पाहिल्याप्रमाणें अर्जुनाची मनःस्थिति सर्वकर्म-सन्यासाच्या भूमिकेवरून कर्मत्याग करण्याची, किंवा ज्ञानेश्वरीत म्हटल्याप्रमाणें ' नातरी अधाराचेनि रोखें । जैसी डोळा रोंबिजती नखें । तैसा कर्मदोषें अरोखें । कर्मचि साडी ' (१८ १७६) अशा स्वरूपाची नसली, तरी आवश्यक अशा एका धर्मयुद्धकर्माचा तो जो विरोध करित होता तो मोहाच्या याच सदरात पडतो यात शका नाही. अर्जुन कामविकारग्रस्त होऊन हा कर्तव्य-विरोध करित नव्हता, दुसरे एखादें आकर्षक कर्म करण्याच्या इच्छेनें हे युद्ध टाळण्याची त्याची भूमिका नव्हती. तसेंच, या युद्धात होणाऱ्या शारीरिक ज्ञेशाना भिऊन तो रणत्याग करू चारत होता असेंहि नाही. त्याचा युद्ध विरोध बौद्धिक अज्ञानावर आधारित होता. मर्त्य शरीरावर होणाऱ्या आघा-तास, अनिवार्य अशा दहातरास, तो स्वस्थीचा मृत्यु मानीत होता व त्यामुळे समोर युद्धार्थ उभ्या ठाकलेल्या स्वजन व्यक्ती माझ्याकरवी मारल्या जाणार आहेत, या धमिताचा मी बघक ठरेन, हा त्याच्या बुद्धीचा घोंटाळा झाला होता. आणि स्वजनवधाचें हें सारें कृत्य सर्वथैव नियत असून, शिवाय विशेष म्हणजे तें केवळ आमच्या राज्यसुखादि सकुचित भोगस्वायंसाठीं केलें जात आहे हा त्याचा झालेला आणखी भ्रम होता या सर्व घोटानामुळे तो एका कार्य कर्माचा अकार्य पापमय मानू लागला होता. काय करावें व काय न करावें याबद्दल त्याच्या अतःकरणात दारुण संशय निर्माण झाला होता. समोर उभे ठाकलेले धार्तराष्ट्र दुष्ट व आततायी आहेत, पूज्य भीष्मद्रोणहि अशा दुष्ट व आततायी म्हणजेच पण्डिताः, वृद्धाः, आम्हण्यारिः, अन्यायसमर्थमानः, लज्ज्यास मज्ज झाले आहेत, हें त्यास माहीत होतें परंतु तरीहि ' पापमेवाश्रयेदरमानः पितृनाततापिनः ' (१-३६) अशा त्याच्या मनाचा गोंधळ उडाला होता !

त्याची 'श्रुतिविप्रतिपन्ना' बुद्धि

हा त्याचा गोंधळ कोणत्याहि कामवासनेने उत्पन्न झालेला नसून, कर्माच्या वेगवेगळ्यापणाच्या ज्या कारी सगंमाधारण ऐकीव कल्पना त्याच्या बुद्धीत घुमावूळ घालून त्याला भेडसावीत होत्या त्यामुळे तो उद्भवला होता हे स्वतः श्रीकृष्ण पुढील श्लोकात सुचवीत आहेत. त्रुष्ट्या बुद्धीला संप्रत मोह पडला आहे असे श्लोक २-५२ मध्ये म्हटल्यावर या बौद्धिक मोहाचे स्पष्टीकरण करिताना ते म्हणतातः—

श्रुतिविप्रतिपन्ना ते यदा स्थास्यति निश्चला

समाधायचला बुद्धिस्तदा योगमवाप्स्यसि ॥२५३॥

[अनेक प्रकारच्या ऐकलेल्या वचनामुळे वापरलेली (संशयभोंवत्यात गिरक्या गागारी) तुझी बुद्धि जेव्हा (सत्य ज्ञानाचे टापी) निश्चल होईल, (आणि इतकेच नव्हे, तर त्या केवळ ज्ञानावरचे पुढे जाऊन) सर्वत्र समत्वभावाच्या अवस्थेत प्रत्यक्षपणे स्थिर होईल तेव्हा तुला (परम) योगस्थिती प्राप्त होईल.] अनेक जग या श्लोकातील 'निश्चला' व 'अचला' या पदांना एकच मानून त्या उभयतांचा मंतर 'समाधी'कडे लावतात. आमच्या अल्पमतीप्रमाणे यातील 'अचला' शब्दाचा मबध उघडच 'समाधी'कडे असला तरी 'निश्चला'चा प्रत्यक्षपणे तिकडे न मानता ज्ञानाकडे मानजे राहून होईल. श्लोक ५२ व ५३ हे परस्पराचे पूरक असून एका दृष्टीने अत्यंत महत्त्वाचे आहेत. सर्व गीतोपदेशांचे त्यात घोडकपान रहस्य किंवा सार आलेले आहे. गीतोपदेश सुरू झाल्यानंतर अर्जुनाने जे मधूनमधून प्रश्न विचारले ते जर विचारले नसते, तर हे दोन श्लोक म्हणजे गीतेचा उपमहार टरला अमता, हे पाहिले म्हणजे या श्लोकांचे खरे महत्त्व ध्यानात येईल! श्लोक २-११ पासून सुरू झालेल्या पवित्र गीताीय येथे पूर्ण झाला असून, या प्रेवाळीत श्लोकांना मागितलेल्या रहस्याचेच विस्तृत स्पष्टीकरण पुढील भागात अर्जुनाच्या प्रश्नांना अनुनयून केलेले आहे. श्रीकृष्णाचा अर्जुनास 'तन्मागोदयस्य भारत' (२-१८) हा तात्कालिक आदेश व 'तन्मागोदी मवातुं' (६-४६) हा विरहात्मिक आदेश हे दोन्हीहि या जैन-जीव श्लोकांत व्यक्त झालेले आहेत. आणि गीताकार ब्रह्मा आदर्श भक्ति अरण्या मानवून त्या 'योगावस्थे'ची मनःस्थिती श्लोक २-५३ मध्ये देऊन हा उद्देश स्पष्टिला आहे. "एक गात्र च

योग च" (५-५) ही गीताकाराच्या शिकवणुकीतील अपूर्वता या व्याख्येत प्रकट झाली आहे. गीताप्रणीत आदर्श जीवनात निष्कामता हे एक आवश्यक अंग आहे यात वाद नाही, पण त्याशिवाय यथार्थ ज्ञान हेहि त्याचे दुसरे- आणि अधिक महत्त्वाचे-अंग आहे.

या दुसऱ्या अंगाकडेच अर्जुन साप्रत प्रत्यक्षपणे पराङ्मुख झाला होता. आणि ही ज्ञानविमूढता त्याला श्रुतिविप्रतिपन्नतेमुळे आली होती. अनेक ऐकीव वचनामुळे त्याला हे धर्मयुद्ध पापमय, नरकाप्रत नेणारे, मोक्षविरोधी वाटू लागले होते; व त्यामुळे हे कर्तव्य करावे की न करावे असा त्याच्या बुद्धीला भ्रम पडला होता. श्लोक ५२ मध्ये अर्जुनाच्या मोहाचा सबंध त्याने अवगण केलेल्या अज्ञानमय विधानाशी लावला असून, तुझ्या बुद्धीवरचे हे मोहपटल दूर झाले म्हणजे तुला आणखी अवगण करण्यासारखे-प्राप्त करून घेण्यासारखे- काही ज्ञान उरणार नाही असे म्हटले आहे. याच कल्पनेचा श्लोक ५३ च्या पूर्वार्धात समारोप केला आहे. या वेळेस 'धर्मसमूह' होऊन अस्थिर झालेली तुझी बुद्धि परस्परविरोधी विचारात हेलकावे खात आहे; एकदा तुझे हे अज्ञान दूर होऊन तुझ्या बुद्धीने सत्य ज्ञान ग्रहण केले म्हणजे ही तिची वैचारिक आदोलने बंद होऊन ती त्या ज्ञानाचे ठायी निश्चल होईल. या सत्य ज्ञानाचा विषय कोणता? अर्जुनाचा मोह प्रत्यक्षतः कर्तव्यकर्मविषयक होता; एका कार्य कर्माला तो अकार्य मानू लागला होता. म्हणून या दृष्टीने पाहता त्याच्या मोहाचा नाश करणारे हे सत्य ज्ञान म्हणजे त्याच्या त्या कर्तव्याविषयीचे ज्ञान होय परंतु हा केवळ घरघराचा व तात्कालिक विचार झाला. त्या ज्ञानाचा हा इतकाच अर्थ अभिप्रेत असता तर गीतोपदेश केवळ अर्जुनाच्या वैयक्तिक तात्कालिक उप-योगाचा ठरून त्याला सनातन महत्त्व प्राप्त झाले नसते. यासाठी गीताकारांनी अत्यंत कुशलतेने अर्जुनाच्या त्या कर्तव्यविषयक मोहाचा उगम त्याच्या आत्मा-नात्मविषयक अज्ञानापावेतो नेऊन पोचविला आहे.^१ ही त्या मोहाचा एक खास विशेषता असून, सर्वसामान्य कर्तव्यविषयक मोहापासून यामुळेच तो भिन्न होता. यास्तव त्याचा तो मोह दूर करण्यासाठी त्याचे आध्यात्मिक अज्ञान दूर होणे आवश्यक मानून श्रीकृष्णांनी या साख्य म्हणजे ज्ञानाच्या उपदेशा-पासून आपल्या उचरास प्रारंभ केला आहे ! हे अध्यात्मविषयक अज्ञान दूर झाले म्हणजे हा असा कर्तव्यव्यामोह पुनः समजणार नाही असे श्रीकृष्णांनी

१ याचा अधिक शुद्धता याच प्रकरणात पुढे आढळेल.

पुढे म्हणेली आहे (४-३५). हा सर्व विचार करून श्लोक २-५३ च्या भाषांतरात 'निश्चला'चा अर्थ करिताना 'सत्य ज्ञानाचे ठाणी निश्चल' असें जें आम्हीं यर म्हटले आहे, त्याचा सविस्तर आशय "सत्य अध्यात्मज्ञानाचे ठाणी, य तें पोरनेरून तुझ्या प्राप्त वर्तमान परिस्थितीत आवंस्वक कर्तव्याच्या यथार्थ ज्ञानाचे ठाणी निश्चल" असा समजावा. आणि वाचकांनी श्लोक २-११ ते ३७ पावेतांच्या ज्ञानोपदेशाकडे या स्थळी दृष्टि टाकली तर त्यांना आदळून येईल की, याच क्रमानें त्यात द्विविध ज्ञान कथन केलेलें आहे ! प्रथम अकराव्या श्लोकापासून तिसराव्या श्लोकापावेतो सनातन अध्यात्मज्ञान सांगून नंतर श्लोक ३१ पासून अहुंनाच्या तात्कालिक कर्तव्याचा प्रत्यक्ष विचार केला आहे.^१

परंतु असें यथार्थ ज्ञान खुद्दाला अवगत होय म्हणजेच काही संपूर्ण योगादरथा नव्हे; याला निष्काम य निरर्हकार वृत्तीची बोट मिळून त्याची परिणति संपूर्ण अंतर्दास समत्वतुद्रांत ज्ञानाश्रयाय योगाची व्याख्या पूर्ण होणार नाही. नुसत्या ज्ञानाचा-आत्मज्ञानाचा य कर्तव्यज्ञानाचा-उपदेश श्रीकृष्णांनी श्लोक ३८ पावेतो वरून श्लोक ३९ मध्ये आता तुला योगसिद्धि सांगतो अस म्हटलें आहे तें याच हेतूने. प्रथम उदरशिलेत्या ज्ञानतिळावर निष्कामनिरर्हकार वृत्तीचा शरिरासार चढत्या म्हणजे समतद्रश्मिपद आदर्श योगादरथा, स्थितप्रज्ञादरथा, इतरगत होणे. गीताशाराचा 'समाधि' हा शब्द त्याच्या 'योग' शब्दाप्रमाणेच अत्यंत उदात्त व व्यापक आहे. त्यात निष्कामतास्वरूपी शरमुल्लूखनसिद्धि समष्टि तर अंतर्भूत आहेच (२-४४, ५५, ५६); पण त्याशिवाय इतरही समर्थाष्ट अभिप्रेत आहे. हा अवस्था श्रीकृष्णांनी दुसऱ्या अध्यायातील स्थितप्रज्ञाचा, चाराव्या अध्यायातील परम-भक्ताच्या, चौदाव्या अध्यायातील त्रिगुणानीताच्या वर्णनात य इतरांही

१ यावरून श्लोक ३१ ते ३७ मध्येच विनयत प्रहारे अध्यायागारसे भागनात असा अंतर्क भावकागवा प्रह कला पृष्ठ आहे हेही दृष्टीन येईल. श्रीकृष्णाच्या दृष्टी-दर विवेचनाच्या दृष्टीने ते श्लोक जेथे हवे तेथेच आहेत त्याचबरोबर गीतेतील अध्यात्मज्ञान सर्वधर्मवैरोधी नसून, अव्ययक कर्तव्यधर्मांच्या आवरणानी सुलभत आहे हेही ध्यातून येईल याचे दृष्टिगतर विचार उतरगतीत विगण्या प्रकरणात आइलेल.

उत्कृष्टपणें दिव्दर्शित केली आहे. या अशा 'समाधि'—अवस्थेंत बुद्धि 'अचल' करण्याचा आदेश प्रस्तुत श्लोकाच्या उत्तरार्धात दिला आहे.

अशा प्रकारें प्रस्तुत श्लोकातील पूर्वार्धाचा व उत्तरार्धाचा, 'निश्चला'चा व 'अचला'चा, हा वेगवेगळा अर्थ केला म्हणजे गीताक्त योगाचें, व त्याचप्रमाणें अर्जुनाच्या मोहाचेंहि, वास्तव स्वरूप नीट ध्यानात येतें. अर्जुनाचा वैचारिक भ्रममोह दूर होऊन त्याची बुद्धि त्या धर्मयुद्धस्वरूपी आवश्यक कर्तव्याचे ठायीं निश्चल म्हणजे सशयरहित अर्थात् पकीं होणें प्रथम अत्यावश्यक होतें, आणि एकदां हें युद्ध करणें हेंच योग्य आहे इतका ठाम निश्चय घेतल्यावर, मग तें निष्काम निरहकार स्वरूपी शुद्ध वृत्तीनें करणे ही पुढची पायरी या उभय अंगानीं युक्त होऊन केलेलें कर्म म्हणजे आदर्श योगस्य कर्म होय. किंवा निराळ्या व्यापक भाषेत बोलावयाचें म्हणजे यथार्थ ज्ञान व शुद्ध वृत्ति याचा सगम म्हणजे योगावस्था अथवा योगिक जीवन होय।

ती 'श्रुति' म्हणजे भोगपर वेदवचनें नव्हे

जे या श्लोकाच्या उभय ओळींचा एकमेव रोख निष्कामतेकडेच पाहतात त्याच्यावर 'श्रुतिविप्रतिपन्ना' या पदाचा चुकीचा अर्थ करण्याची आपत्ति येते. यातील श्रुति शब्दांत त्यांना (श्लोक २-४२, ४३, ४४ मधील) स्वर्गपर भोगैश्वर्यपर वेदवचनें दिसतात.^१ आमच्या मते हा सवध बरोबर नाही. "तुझी श्रुतिविप्रतिपन्न झालेली बुद्धि" असें श्रीकृष्ण अर्जुनास म्हणतात, त्या-वेळीं 'स्वर्गादि सुखाच्या, भोगैश्वर्याकांक्षेच्या नाहीं लागून बाबरलेली, काम-प्रस्त झालेली तुझी बुद्धि' असा त्याचा आशय आहे काय? अर्जुन युद्धविरोध करताना या अशा स्वर्गादिमुखांच्या मार्गे लागला तरी होता काय? तो तर त्रैलोक्याचें राज्य मिळालें तरी मी हें युद्ध करू चहात नाहीं असें स्पष्ट म्हणत आहे! ज्या कामपर वेदवचनाचा उल्लेख श्लोक २-४२, ४३, ४४ मध्ये आहे त्यांच्या श्रवणानें जर अर्जुनाची बुद्धि बाबरलेली असती तर त्याची युद्ध-विरोधाची मीमांसा निराळीच झाली असती. या युद्धानें मला स्वर्गमुल

१ उदाहरणार्थ, पुढील पुस्तकातील या श्लोकावरील टीका पहा: ला. टिळकहृत 'गीतारहस्य'; गीताप्रिमप्रकाशित 'श्रीमद्भगवद्गीता' (हिंदी); सि. ग. भानुहृत श्रीमद्भगवद्गीता, Bhagavadgita by Telang; इ. इ.

मिळणार नाही म्हणून मी लढू चाहत नाही असे तो म्हणाला असता; देवाच्या स्वर्गीय साम्राज्याचें आधिपत्य मिळणार असलें तरीहि हें युद्धकर्म मला नको (पाहा २-८) असें म्हणाला नसता. पण इतकें कशाला, त्याची वृत्ति त्या क्षणीं सकाम असती तर पृथ्वीवर निष्पटक राज्यभोग प्राप्त करून देणाऱ्या या युद्धाला त्यानें मुळात नकार दर्शविलाच नसता, त्या भोगार्थाच तो प्रथम आकर्षित होऊन राहिला असता, परंतु वस्तुस्थिति अशी होती कीं, ऐहिक किंवा पारलौकिक कोणत्याच सुखभोगाच्या आसर्चीतून त्याचा हा युद्धनिरोधरूपी मोह निर्माण झाला नव्हता. भोगैश्वर्यपर श्रुतिवचनानुष्ठे त्याचा हा भोग-विरोधी मोह निर्माण झाला होता असें म्हणणें हा बदोव्याधातच होय !

अर्जुनास मोहित करणारी 'श्रुति' कोणती ?

यासाठीं वरील श्लोकांतील 'श्रुतिविप्रतिपन्ना'चा सवध सकाम कर्मे वर्णन करणाऱ्या वेदवचनाकडे लक्ष घेणें योग्य नाही. त्यांतील 'श्रुति' शब्दाचा सवध पहिल्या अध्यायात स्वकुलनाशाचे नानाप्रकारचे दुष्परिणाम सांगून झाल्या वर समारोप करताना अर्जुनानें काढलेल्या "नरये नियत वासो भवतीत्यनुशुभ्रम्" (१-४४) या उद्गारातील 'अनुशुभ्रम्' या शब्दाशीं जोड हें वाचकांनीं ध्यानात घेतल्यास श्लोक ५२ च्या दुसऱ्या आणि वरील श्लोकाच्या पहिल्या श्लोकाचा आशय बरोबर लक्षात येईल ! या कृत्याचे एतदर परिणाम पाहतां हें केल्यास आम्ही नरकात जाऊ असें त्यानें ऐकलें होतें; मग तें शब्दशः 'श्रुतीत' म्हणजे वेदात असे किंवा स्मृतीत असे किंवा इतरत्र कोठें असे ! आणि या त्यानें ऐकलेल्या वचनाचा

१ श्री महादेव देसाई याच्या मतानें या 'श्रुति' शब्दाचा संसर्ग मुद्रापूवीं घृतराष्ट्रानें पांडवांस या युद्धापासून परावृत्त करण्यासाठीं पाठविलेल्या अनेक संदेशाशीं (उद्योगपर्व अध्याय २२-२७) अगवा, पाहा The Gita according to Gandhi, P. 161. पण हा असा सवध असला तरी तो अप्रत्यक्ष अर्थां शकल श्रीकृष्णानें 'श्रुतिविप्रतिपन्ना' म्हटलें तें अर्जुनाच्या 'अनुशुभ्रम्'ला उद्देशून म्हटलें अर्जुनाच्या मनात 'अनुशुभ्रम्' म्हणताना नक्का कशावर रोख होता हें गीतने स्पष्ट केलें नाही, बहुधा त्याच्या मनासमोर अगत घृतराष्ट्राचे ते संदेश असतील, आणि निवाय असत वेदस्मृतिपुराणादिकापासून प्राप्त झालेलें सर्वनाशकारण ज्ञान असा त्याचा आशय अनेक अने आम्हास वाटत 'इति अनुशुभ्रम्' हा शब्दप्रयोगहि या अर्थाशी अधिक जुळतो, परंतु तें काहीही असलें तरी श्लोक २-५३ मधील श्रुति शब्द केवळ

सत्रय स्वर्गभोगविषयक आकांक्षेर्ही नसून नरकाविषयक भयार्थी आहे. सामान्य परिभाषेत अनेक प्रसर्गी स्वर्गाचा अभाव म्हणजे नरक व नरकाचा अभाव म्हणजे स्वर्ग असे मानण्यात येत असल्याने, अर्जुनाची नरकाबद्दलची अनिच्छा म्हणजे पर्यायाने स्वर्गसुखाची इच्छाच होय असा अर्थ अनेक भाष्यकार करतात. परंतु मार्गील प्रकरणात आपण पाहिल्याप्रमाणे हा समज बरोबर नाही. स्वर्गसुखाविषयी अनासक्ति शिकविणारे गीताकार नरकवासाविषयी उदासीनता न शिकविता पूर्ण तिरस्कारच व्यक्त करितात. नरकाला त्याज्य मानणे, नरकाविषयी अनिच्छा किंवा भय बाळगणे, हे गीतेच्या मताने योग्य व आवश्यक आहे. नरकाला त्याज्य मानून शिवाय स्वर्गसुखासाठीही आसक्ति ठेऊ नका हे त्याचे सांगणे आहे. अर्जुन नरकवासाला म्याला यात श्रीकृष्णाने काहीही गैर म्हटलेले नाही हे अवश्य ध्यानात ठेवले पाहिजे; मात्र या सुद्धकर्माने तो नरकास जाशील ही तुम्ही समजूत चुकीची आहे इतकेच त्यांनी त्याच्या मनावर बिंबविले. त्याची 'श्रुतिविप्रतिपत्तता' श्रीकृष्णाने दूर केली ती ही^१. अर्जुनाच्या बुद्धीचा

शब्दशः श्रुति म्हणजे वेद वचनासाठी नाही. 'या विषयासबधी जेधून कोढून तू ऐकले असेल ते' असा त्याचा व्यापक अर्थ आहे. श्लोक २-५२ मधील "ध्रीतव्यस्य धृतस्यच" या शब्दप्रयोगावरूनहि याच अर्थास पुष्टि मिळते अर्जुनाने पाहिल्या अभ्यासात या युद्धावर घेतलेल्या आक्षेपात धृतराष्ट्रप्रेषित सजयाच्या मुद्याचा कसा स्पष्ट प्रतिध्वनि दिसतो हे पंडित सातवळेकरानी सविस्तर उतारे देऊन दाखविले आहे (श्रीमद्भगवद्गीता-पुरुषार्थबोधिनी टीका, द्वितीयावृत्ति, पृष्ठ ६१ ६४) मात्र अत्यंत विस्मयाची गोष्ट अशी की, अर्जुनाच्या बुद्धाला मांड पाडणारी ही श्रुति म्हणजे सजयाचे त्याने ऐकलेले मुद्दे असे एकीकडे म्हणणारे श्री सातवळेकर (संदर्भ पृ १४३) त्याच पृष्ठार ही 'श्रुति' म्हणजे 'भोगाच्या वर्णनाचे श्रवण' असाहि अर्थ देतात ! पण सजयाच्या मुद्यात भोग-वर्णन आहे की (कपटाची अगर सचोटीची) भोगनिंदा आहे ? संजय तर पाडवाना स्पष्टपणे भोगपराह्ममुख करून दयाक्षमादि सद्गुणाचा उपदेश करीत आहे वाचकांनी सजयाचे ते उद्गार अवश्य पाहवे

१. आर्जुनराचार्यांनी 'श्रुतिविप्रतिपत्ता'चा अर्थ पुढील काहीशा संदिग्ध पण मुंदर शब्दात व्यक्त केला आहे. "अनेकसाध्यमाधनसंयन्त्रप्रकाशनश्रुतिभि श्रुतैर्विप्रतिपत्ता नानाप्रतिपत्ता श्रुतिवप्रतिपत्ता विधिज्ञा" यांत भोग क्रिया काम यावरच स्पष्ट रोग नमून, मोक्ष व नरक यांशी या प्राप्त युद्धाचा व युद्धत्यागाचा साध्यसाधन संबंध (भरल्याच प्रकारे) सांगणाऱ्या वचनानी यावरलेली बुद्धि

ऐकलेल्या वचनानीं घोंयळा होऊन त्याने या युद्धकर्माचा नरकाशीं जोडलेला सन्ध श्रीकृष्णानें तोडला, त्याची स्वर्गभोगासक्ति दूर करण्याचा मुख्य प्रश्न नव्हता. कारण त्याच्या मोहाचा उगम अशा भोगासर्त्तित नव्हताच. या युद्धाविरुद्ध त्याची तक्रार ह मला स्वर्गमुक्तापासून मिवा ऐहिक भोगापासून वंचित करील अशी नसून, 'न च श्रेयोऽनुपश्यामि इत्वा स्वजनमाहवे' (१-३१) अशी आहे. त्याला या युद्धांत आत्मकल्याण, आत्माहित दिसत नव्हतें. आणि नरक म्हणजे घोर नैतिक अध.पात, आत्मकल्याणापासून आत्यंतिक पराङ्मुकता

याप्रमाणें उपरोक्त श्लोकाच्या पहिल्या अर्धाचा रोख अर्जुनाच्या मनात हें युद्धकर्म अश्रेयस्कर, पापस्वरूपी, मोक्षविरोधी आहे असा जो बौद्धिक भ्रम उत्पन्न झाला होता त्याच्यावर आहे. हा भ्रम दूर करून त्याला युद्धप्रवण करणें हें श्रीकृष्णाचें प्रथम आणि अत्यंत महत्त्वाचें उद्दिष्ट होतें. समूळ युद्ध-त्यागापेक्षा सक्राम होऊन का होईना पण हें युद्ध कर हा त्याचा अर्जुनास पहिला आदेश आहे (२ ३७) अर्थात् यापेक्षा अधिक श्रेष्ठ मार्ग म्हणजे निष्काम व निरहकार होऊन हें युद्ध करणें हा त्याचा पुढचा आदेश आहे बरील श्लोकाच्या पहिल्या ओळींत कर्तव्यविषयक बौद्धिक सशयराहित्य म्हणजे निर्मोहता सांगितली असून, उत्तरार्धांत 'समाधावचला' पदानें (निष्कामता व निरदकारिता यानह) आदर्श पूर्ण साम्बावस्था सूचित केली आहे. पुढें अर्जुनाने प्रश्न केल्यावरून याच 'समाधावचला' स्थितीचें सविस्तर वर्णन केलें आहे. आणि मौज अशी कीं तें वर्णन ऐकल्यावर, श्लोक २ ५३ च्या अर्थाबाबत उपरिनिर्दिष्ट भाष्यकाराची जी चूक झाली आहे तीच स्वतः अर्जुनाचीहि झाली ! त्यालाहि श्रीकृष्णाच्या उपदेशात मुखदुःखविषयक समत्वबुद्धीची एकमेव शिकवण दिसू लागली त्या श्लोकातील उत्तरार्धांत ती अवर्भूत असली तरी वर दर्शविल्याप्रमाणें पूर्वार्धांत आवश्यक कर्तव्यकर्म करण्याचा आमहहि व्यक्त झाला आहे याचें विस्मरण पडून, स्थितप्रज्ञतेचें वर्णन सपत्ताच तिसऱ्या अध्यायाचे प्रारंभी त्यानें शका विचारली कीं :

असाहि आशय समाव्य आहे ! रामानुजाचार्यांनी "धृतिविप्रतिपत्ता"चा अर्थ अगदीच वेगळा, 'विशेष पात्र झालेला' असा सद्गुणदर्शक केला आहे, व 'धृति'चा अर्थ ते "आमच्या (कृष्णाच्या) या उपदेशाचें धरन" असा करितात ! पूर्वाच्या सदभाशी (श्लोक २-५२ च्या उत्तरार्धाशी) हा अर्थ पूर्ण विवक्षित आहे !

ज्यायसी चैत्कर्मणस्ते मता बुद्धिर्जनार्दन

तत्किं कर्मणि घोरे मां नियोजयसि केशव ॥ ३-१ ॥

[जनार्दना, जर तुझ्या मताप्रमाणे नुसत्या कर्मापेक्षा (साम्य-वात स्थित अशी) बुद्धि अधिक श्रेष्ठ आहे तर, केशवा, मला या घोरे (बुद्ध) कर्मांचा आदेश का दत आहेस ?]

समत्वबुद्धि हे श्रीकृष्णोक्त बुद्धियोगाचे स्वरूप असले तरी कार्यकर्मपरताहि त्यात समाविष्ट आहे हे तो विसरला. 'समत्व योग उच्यते' (२-४८) अशी व्याख्या करणारे गीताकार रागलीच तिला पूरक म्हणून 'योगः कर्मसु कौशलम्' (२-५०) अशी दुसरी व्याख्या देण्यासहि चुकले नाहीत. गीतेतली समत्व बुद्धि व स्थितप्रज्ञता सर्वकर्मत्यागपर नसून प्राप्त परिस्थितीत आवश्यक अशा कर्तव्याच्या पालनपर आहे.

गीतोपदेशांत निष्कामतेचें स्थान

या सयली पुढे जाण्यापूर्वी एका सभाष्य महत्त्वाच्या आक्षेपाचा विचार करणे आवडाला आवश्यक वाटते. अर्जुनाच्या मोहाचा उगम जर कामात नव्हता तर गीतेत जागजागी निष्कामतेची शिकवणूक का आदळते ? दुसऱ्या अध्यायाचे शेवटी स्थितप्रज्ञतेच्या-समत्वबुद्धीच्या-वर्णनात निष्कामतेची महती तर सांगितली आहेच, पण त्या शिवाय तिसऱ्या अध्यायाचे शेवटी पुनः काम-क्रोधाचे दुष्परिणाम वर्णन करून,

एवं बुद्धेः परं बुद्ध्या संस्तभ्यात्मानमात्मना

जहि शत्रु महाबाहो कामरूपं दुरासदम् ॥ ३-४३ ॥

[याप्रकारे बुद्धीच्याहि पलीकडे असलेल्या (आत्मतत्त्वा) ला ओळखून व स्वतः स्वतःला आनरून, अर्जुना, दुर्लभ अशा या कामरूपी शत्रूला तू नष्ट कर] असा कामनाशाचा आदेश अर्जुनास दिलेला आहे. अर्जुनाचा मोह निष्काम होता तर असा आदेश त्याला कशाला ?

या आक्षेपाचें निरसन असे. निष्कामता हे गीतेचें सर्वप्रथम तात्पर्य नाही अगें आमचें म्हणणे आहे; गीतेतील शिकवणुकीत निष्कामतेला मुळीच स्थान नाही अगें आमचें म्हणणे नाही. 'तस्माद्युद्धपथं मार्ग' (२-१८), 'युद्धात् कृतनिश्चयः ठतिष्ठ' (२-३७), 'नियतं कुरु कर्म त्व' (२-८)-प्रतंदनमं-

त्यागापेक्षा ते सकामतेने का होईना पण करणे हे अधिक श्रेष्ठ—हा श्रीकृष्णाचा अर्जुनास पहिला आदेश असून, “दूरेण ह्यवर कर्म बुद्धियोगाद्धनंजय” (२-४९)—सकाम कर्तव्यकर्मापेक्षा निष्काम कर्तव्यकर्म अधिक श्रेष्ठ—हा त्याचा दुसरा आदेश आहे. अर्थात् या दृष्टीने पाहिले म्हणजे गीतोक्त आदर्श जीवनात निष्कामतेला नंतरचे पण आवश्यक स्थान कसे आहे हे ध्यानांत घेईल. अर्जुन हा क्रम विस्मरून शुद्धबुद्धीलाच प्रथम किंबहुना एकमेव स्थान देऊ लागल्यामुळे त्याने तिसऱ्या अध्यायाचे प्रारंभी उपरोक्त शका विचारली व श्रीकृष्णाने त्याची चूक त्याच्या ध्यानांत आणून दिली.

अर्जुनाला निष्कामतेची ही अशी दुय्यम शिकवण देणे त्याच्या मनःस्थितीकडे पाहता आवश्यकहि होतें. अर्जुनाच्या त्या कर्तव्यविषयक व्यामोहाचा उगम कामविकारात नसला तरी त्याच्या मनातले सर्व काम समूळ मरम झाले नव्हते हेहि आम्ही मागे म्हटलेच आहे. किंबहुना या युद्धास तो राज्य-मुल्लोभाय प्रवृत्त झाला होता असे तो स्वतःच कबूल करित आहे (१-४५). हा राज्यमुल्लोभ आता आपल्यास मोक्षापासून वंचित करून नरकाकडे घेऊन जात आहे असे त्याला वाटल्यामुळेच तो आता कचरला व अंतिम कल्याणाच्या मुल्लेत मुल्लोपभोग कमी लेखून तो युद्धपराङ्मुख झाला, परंतु अशी काही शका न येती तर अर्जुन मुल्लोपभोगाचा तो मार्ग सोडताच असे नव्हे. याप्रमाणे त्या धर्मी त्याच्या मनात कामविकार प्रचल नसला तरी तो पुनः पुढे जोर करणे अशक्य नव्हतें. यासाठीच ‘कसेहि कर पण हे कर्तव्यकर्म कर’ असे अर्जुनाला प्रथम सांगितल्यावर (‘तस्माद्युद्ध्यस्व भारत’-२-१८) पुढे जाऊन त्याच्या शाश्वत कल्याणार्थ त्याला निष्कामतेचा उपदेश देणे आवश्यक होतें. या विशिष्ट धर्मी अर्जुन निष्काम होता, जैलोकराज्यसुख व निःशस्त्र अप्रतिकार अरस्मैत बाणांनी शरीर विद्ध होऊन कणाकणाने मृत्यु पावण्याचे महान कायाकैश या उभय मुक्तदुःखद्वारांपर्यां तो सारखीच उदासीनता प्रदर्शित करित होता, तरी तेवढ्याने त्याचे शाश्वत कल्याण होणारें नव्हतें. ही स्थिति कायम टिकणे आवश्यक होतें. त्याची बुद्धि निष्कामतेत त्या धर्मापुरती प्रवेश करती झाली होती तरी ती तेथे “अचल” होणे आवश्यक होतें ! समत्वबुद्धीचा उपदेश ऐकल्यावर अर्जुनाची शकादि विचारात घेण्यासारखी आहे :—

योऽयं योगस्त्वया श्रोक्तः साम्येन मधुसूदन

एतस्याहं न पश्यामि चञ्चलत्वात् स्थितिं स्थिराम् ॥६-३३॥

[मधुसूदना ! समत्वबुद्धिरूपी (चित्ताच्या साम्यस्थितीचा) हा जो योग तुम्हीं सांगितला तो मनाच्या चञ्चलतेच्या कारणामुळे स्थिर टिकेल असे मला दिसत नाही.] हा समत्वस्थिति मला प्राप्त होणेच शक्य नाही असे अर्जुनास वाटत नाही, परंतु ती कायम कशी टिकेल याविषयी त्याला शका आहे. गीतोपदेशकालीं अर्जुनाची अवस्था निष्काम होती या आमच्या विधानास पोषक असेच हे अर्जुनाचे उद्गार आहेत. अर्जुनाच्या शकेवर श्रीकृष्णाचें उत्तर असे :—

असंशयं महाबाहो मनो दुर्निग्रहं चलम्

अभ्यासेन तु कौन्तेय वैराग्येण च गृह्यते ॥ ६-३५ ॥

[अर्जुना, मन हे चञ्चल व निग्रहास कठीण आहे यात शंका नाही परंतु, हे कूर्तातनया, अभ्यास व वैराग्य यांच्या योगे ते स्वाधीन ठेवता येते.] अर्जुनाच्या चिरंतन कल्याणार्थ हा अभ्यासाचा व वैराग्याचा मार्ग त्याला सांगणे आवश्यक होते. अर्जुनाच्या मनात त्या क्षणीं प्रविष्ट झालेली निष्कामता तात्कालिक व आकस्मिक होती, तिची बैठक शुद्ध तात्त्विक स्वरूपाची नव्हती. ती कायम टिकविण्यासाठी तिला तात्त्विक विवेचनाचा आधार आवश्यक होता.

अर्जुनमोहाचा कामाशी विरोधी संबंध !

परंतु गीतेतील प्रतिपादनांत निष्कामतेचा उपदेश येण्याच्या कारणाने याहून अधिक सूक्ष्म विवेचन आवश्यक आहे. अर्जुनाच्या तत्कालीन मोहाचा उगम कामात नसला तरी त्या मोहाचा कामाशी एक मिलनप्रकारचा संबंध आला होता. अर्जुनाचा युद्धविरोधस्वरूपी मोह कामातून, किंवा कामासाठी, उद्भवला नव्हता तरी तो काही अंशी कामामुळे उद्भवला होता ! तो विरोध 'कामहेतुक' नव्हता; कांही एक कामनासना सतुष्ट करण्यासाठी म्हणून अर्जुन युद्धास नकार देत होता असे नव्हते. माझ्या कामेच्छेत हे युद्ध प्रत्यवाय आणत आहे खरेच मी या युद्धापासून पराङ्मुख होऊ चाहतो अशी त्याची 'कामकारण' भूमिका नव्हती. पण तरीही त्याच्या मनात तो युद्धरूप निर्माण करण्यांत कामाचा अप्रत्यक्ष हात होता. कारण तो विरोध कामासर्वातून उत्पन्न

शाला नसला तरी कामविरोधातून उद्भूत होता ! आम्ही मागे म्हण्ट्याप्रमाणे अर्जुनाच्या मनाला या युद्धकर्मात होऊ घातलेला स्वजनवधच केवळ डानत होता अस नव्हे, तर त्याबरोबरच ह्या स्वजनवध आम्ही आमच्या 'राज्यसुखलोभार्थ'—आमच्या मोगासत्तिप्रीत्यर्थ, कामतुष्ट्यर्थ—करण्यास उद्युक्त झाले आहो हे शक्य त्याच्या मनाला अधिकच असह्य झाले होते :

अहो यत महत्याप कर्तुं व्यसिता वयम्

यद्राज्यमुत्तलोभेन हन्तु स्वजनमुद्यताः ॥ १-४५ ॥

आमच्या कामासर्त्तनां आम्हाला कोटपावेतो राखत आणले हे पाहून त्याला शिसारी आली, व त्या धर्मी तो निष्काम झाला ! पृथ्वीवरचच तर काय परंतु त्रैलोक्याचेहि राज्यसुख मला नसे, उत्तम अत्यंत कष्टप्रद अशा देशत्यागाचे दुःखहि सोसण्यास मी तयार आहे असे निर्वाणाचे उद्गार तो काढू लागला ! परंतु त्याचबरोबर दुर्दैय असे झाले की, हे स्मशानबैराग्य किंवा ही आरात्मक उद्भवलेली निष्कामता मुळात बाईट नसली, तरी अत्यंत चमत्कारिक अशा कर्मधर्मसंयोगाने ती अर्जुनाला कर्तव्यत्यागरूपी मोहाकडे घेऊन जाऊ लागली ! कामविरोधाच्या त्या अति तीव्र झटकेत देह व आत्मा याच्या स्वरूपभेदाच्या विस्मृतीची भर पडून तो दैहिक मृत्यूला व्यक्तिनाश मानू लागला, व म्हणून हे घोर कर्म करणच नको असे त्याला वाटू लागले, आणि याचाच श्रीकृष्णास सताप आला ! त्यांना अर्जुनाच्या ठायी दिसलेले 'कलैव्य' (२-६) हे होते. कामविषयक धृष्टेने त्याने एखादे सराग्नरन बाईट म्हणजे अनर्थ असलेले कर्म सोडले असते तर असा काही प्रश्न उद्भवला नसता. परंतु युद्धार्थ रणभूमीकडे यताना सनामवृत्तीन तो या युद्धासाठी उद्युक्त झाला होता, व जेव्हा स्वजन (दह) वधाचा प्रत्यक्ष प्रसंग समोर ठाकला तेव्हा स्वतःच्या सकामते बरोबरच त्या धर्मयुद्धकर्तव्याचाहि त्याला वीट आला ! ह्या महायुद्धाचे आपली कामशांति (राज्यसुखलोभ) हेच एकमेव प्रयाजन आहे असा त्याच्या बुद्धीला एक भ्रम पडला, व शिंयाय या युद्धात मनुष्याच्या दहावर देशाच्या आपत्तांना ह्या माझ्या कुलातील व्यक्तीच नाही पारतील, बांधल्या जातील, व असा कुलरक्ष नेहमीच त्याज्य असतो असा त्याचेवेली त्याच्या बुद्धीला आगऱ्या भ्रम पडला. या सर्व भ्रमांमुळे साहजिकच आपल्या कामवासनेबरोबर त्या धर्मयुद्धाचाहि त्याग करवयाचा विचार तो करू लागला. आणि यासाठीच, ६

युद्ध केवल तुझ्या मुरोपभोगप्राप्त्यर्थ आहे ही तुझी समजूतच मुळात चूक अमून वस्तुतः नियतीच्या अटळ योजनेचा हा एक भाग आहे, तू कर्तृत्वाह-कारयुक्त होऊन जबरदस्तीने स्वतःला या युद्धापासून परावृत्त करण्याची चेष्टा केली तरी प्रकृति हे युद्ध घडवून आणल्याशिवाय राहणार नाही; मी म्हणजे अनादि अनंत कालपुरुषार्थ हे योद्धे आर्षींच मारले असून या धर्मयुद्धाचें तू एक निमित्तमात्र आहेस, आणि अध्यात्मज्ञानाच्या दृष्टीने पाहिले तर या युद्धात भाग घेऊन मरणान्या व्यक्तींचें फक्त 'देहातर' होईल, त्याचे आत्मे पूर्वी प्रमाणेच अबाधित राहतील, इत्यादि युक्तिवाद सांगून भगवतांनी अर्जुनाच्या बुद्धीचें "मोहकलिल" दूर सारलें व त्याला कर्तव्यपरायण केलें !

त्या मोहाचा उगम

अर्जुनाच्या बौद्धिक मोहाचा कामार्शी हा असा उलटा व आशिक सत्रध असून तो नीट ध्यानात न घेतल्यानेच अनेकांचा घोटाळा होत असतो. त्याचा तो मोह कामसिद्धयर्थ नसून काम दळण्यासाठी होता, म्हणजेच तो निष्काम मोह होता कामापासून दूर पळण्याच्या भरात तो कर्तव्यापासून दूर पळू पाहत होता ! जर तो या युद्धाकडे पूर्वीपासूनच निष्कामदृष्टीने पाहत असता तर हा असा कर्तव्यद्वेषरूपी माह त्याला कदाचित् या प्रसंगी झाला नसता; मात्र तेवढ्यानेच तो मोह पूर्ण असभाव्य झाला असता असें नव्हे हे देखील ध्यानात घेतलें पाहिजे. तो मोह कामजन्य नव्हता यात तर सशय नाहीच, परंतु तो पूर्णादाने कामविरोधजन्यहि नव्हता. कामविरोधाचा त्या मोहार्शी केवळ आशिक सत्रध होता. त्या मोहाच्या उत्पत्तीला अर्जुनाच्या मनात एकाएकी उद्भूतलेला कामविरोध हे एक तात्कालिक निमित्त झालें होतें, परंतु त्या मोहाचें प्रमुख कारण वेगळेंच होतें. अर्जुनाच्या बुद्धीत दैहिक अत व व्यक्तीचा नाश यासनघात झालेला अज्ञानजन्य घोटाळा हे त्या मोहाचें एक मुख्य उगमस्थान होतें. अर्जुनाच्या मोहामागील मुख्य दोष सकामता किंवा कामद्वेष नसून, देहात्मवाद किंवा आत्मानात्मविचाराचा अभाव हा एक दोष, व दोन नीतिनियमात (स्वजनविषयक अहिंसा व क्षत्रियोचित धर्म-युद्धकर्तव्य यांत) सत्रध आला असता त्यांतला कोणता पाडावा व कोणता मोडावा हे बुद्धीस नीट न कळणें, हा दुसरा असे ते दोष होते. मी यांना मारणार, हे माझ्या हातून मरणार, किंवा याच्या हातून निःशस्त्रावस्थेत मी मरणार इत्यादि

विधानांना शब्दशः सत्य मानण्यात व्यक्त होणारे अज्ञान हे त्याच्या मोहाचे एक मूळ उगमस्थान होते. ऐनवेळीं रणागणावर अर्जुनाच्या मनातलं हे सुप्त अज्ञान दबळून वर आलं, व त्यांतच कामविरोधाची भर पडली ! हा कुलवध, हा आसनाश, ही गुरुदत्ता—हे सारे घोर कर्म आणि तेहि स्वतःच्या राजन-सुतलोभादि कामेच्छेप्राप्त्यर्थ करवयाचे;—या कल्पनेच्या निषेधातून कर्तव्यव्यामोह निर्माण होऊन अर्जुनाला कामेच्छेबरोबरच युद्धाचाहि वीट आला ! अर्जुनाच्या मोहाचा अध्यात्मविषयक अज्ञानात असलेला हा उगम लक्षात घेऊनच श्रीकृष्णानीं स्वव्याख्या अध्यायात आत्मज्ञानाची थोर महती वर्णन करून नंतर म्हटलं—

यज्ज्ञात्वा न पुनर्मोहमेव यास्यसि पांडव

येन भूतान्यशेषेण द्रक्षस्यात्मन्यथो मयि ॥ ४-३५ ॥

[जें परम ज्ञान प्राप्त झाल्यावर, हे पांडवा, तुला हा असा मोह पुनः होणार नाही व सर्व प्राणिमात्राला तू माझा ठायीं व त्याचप्रमाणे आपल्याहि ठायीं पाहशील.] अर्जुनाच्या मोहाच्या स्वरूपावर या श्लोकानें स्वच्छ प्रकाश पडत आहे ! आत्मस्वरूपविषयक अज्ञानामुळे तो एका कार्य कर्मीला अर्थास समजू लागला होता.

कामामुळे जाणि कामांतून थांतील भेद

अर्जुनाचा मोह कामासाठीं मिवा कामातून उद्भवला नव्हता, पण काही अर्शा कामामुळे—कामविरोधासाठीं मिवा कामविरोधातून—उद्भवला होता, या आमच्या विधानातील आशय आता घ्यानीं घेऊ शकेल असा विश्वास वाटतो. भीतातात्पर्यनिर्णयार्थ तो विशेष म्हत्वाचा आहे. त्याच्या अधिक स्पष्टीकरणार्थ एकदोन उदाहरणें घेऊ. एक प्रवासी योग्य वाटेनें चालला असता त्याला व्याघ्रदर्शन झाले व त्यामुळे भिकून त्यानें आडवाट स्वीकारली आणि तो खड्यात पडला. आता या प्रवाशाचा स-मार्गत्याग (व असमार्गस्वीकार) व्याघ्रदर्शनामुळे घडून आला होता तरी व्याघ्रदर्शनासाठीं नव्हता हे उघड आहे. व्याघ्रदर्शन व्हावें म्हणून त्यानें राजमार्ग सोडला नव्हता तर तें होऊ नये एतदर्थ तो मार्गत्याग होता. तद्वत् कामप्राप्तीकडे जाव म्हणून नव्हें तर कामापासून दूर राहावें म्हणून अर्जुन कर्तव्यत्याग करू पाहत होता ! कामेच्छातुष्टि हे त्या मोहाचे उद्दिष्ट नव्हें. वरील प्रवासी जर शिकारी असेल, व अस्पष्ट व्याघ्रदर्शन होताच शिकारीची दृष्टा घेतात उद्भवून वाय अधिक

स्पष्ट दिसावा या हेतूनें तो वाट सोडून आडमार्गास वळला असेल तर हा मार्गत्याग व्याघ्रदर्शनामुळेच नव्हे तर त्यासाठी व त्यातून उद्धवला असें यथार्थतेनें म्हणता येईल परंतु आपल्या प्रवाशाचा मार्गत्याग या स्वरूपाचा नाही त्याचा राजमार्गत्याग व्याघ्रदर्शनातून नव्हे तर व्याघ्रदर्शनविरोधातून उद्धवला आहे. आणि तो व्याघ्रदर्शनातून उद्धवला अशी भाषा वापरणाऱ्याची कोणी आग्रहच धरला, तर ज्या अर्थाने त्या भिकाऱ्याचा मार्गत्याग व्याघ्रदर्शनातून उद्धवलेला म्हणता येईल त्या अर्थाने या प्रथम प्रवाशाचा मार्गत्याग व्याघ्रदर्शनोत्पन्न नसून, या दोन मार्गत्यागाचा व्याघ्रदर्शनाशी अगदी वेगवेगळ्या स्वरूपाचा संबंध आहे इतके तरी अवश्य ध्यानात घेतले पाहिजे.

ध्यायतो विषयान्पुंस संगस्तेषूपजायते

सगात्संजायते काम. कामात्क्रोधोऽभिजायते ॥ २-६२ ॥

क्रोधाद्भवति संमोहः संमोहात्स्मृतिविभ्रमः ॥ २-६३ ॥

या क्रमात मोहाचा कामाशी ज्या प्रकारचा संबंध दाखविला आहे त्या प्रकारचा संबंध अर्जुनाच्या मोहाचा कामाशी नमून त्याच्या उलट आहे.

एक सुलभ दृष्टांत

बरे, अर्जुनाच्या मोहावस्थेशी अधिक सहज अस दुस्रोहि एक उदाहरण पाडा. एक शस्त्रवैद्य स्वतःच्या व कुटुंबाच्या पोषणार्थं द्रव्य घेऊन गावातील गेल्याना योग्य उपचार करीत असता, एक दिवस त्याला असें भाटकून आले की, आपण मिळरीत असलेल्या द्रव्याने उन्मत्त होऊन आपले स्त्रीपुत्र अनाचार करीत असतात या दृष्ट्याने त्याला वाईट आला व यापुढे द्रव्यार्जनच नको असे त्याने ठरविले पण इतक्यानेच थांबले नाही ज्या क्षणी त्याच्या मनात द्रव्यार्जनाचा वाईट आला त्याच क्षणी त्याच्या मनात अशीहि एक कल्पना जाणवत होती की, शस्त्रनिष्ठा करून आपण रणाच्या देहाला व्यर्थ पीडा देत असतो ! या मग त्याच-शस्त्रवैद्याला अत्यंत नामुष्कीच्या-विपरीत प्रसंगामुळे त्याला आपला शस्त्रनिष्ठेचा धडाच निघून बाटू लागला, व त्याने तो बदल केला. इतरास पीडा देणे हेच आपली वाईट, आणि त्यानदि स्वतःचा द्रव्यसंपादनार्थ असें करणे तर फारच वाईट ! गावान दुसरा वैद्य नसल्याने परिणाम असा झाला की, रोग्याला योग्य उपचार न मिळून जनता प्रसन्न झाली. आतां येथे त्या वैद्याची चूक काय झाली ? त्याला द्रव्यार्जनाचा वाईट आला याबद्दल

कोणाचा आशेष अमण्याचें कारण नाही, पण द्रव्यार्जनवृत्तीबरोबर तो आपल्या कर्तव्यालाहि निघ समजू लागला व त्याचा त्याने त्याग केला हा त्याला झालेला निष्काम मोह होय ! द्रव्येच्छानिरपेक्ष म्हणजे निष्काम होऊन त्याने स्वकर्तव्य चालू ठेगावयाम हवें होतें द्रव्येच्छासहित तो आताहि झाला होता, पण त्याबरोबरच तो कर्तव्यत्याग देखील करू पाहत होता, या प्रसंगी पहिली वृत्ति कायम राहून-त्या निष्कामतेत स्थिरचित्त होऊन-दुसरी वृत्ति मात्र जागी हाच सुज्ञान अशा प्रसंगी त्याला करावयाचा खरा उपदेश होय. आणि हेंच श्रीकृष्णानेहि केलें आहे ' इतकेंच काय, पण एक तर धडा करणारच नाही आणि केलाच तर द्रव्यार्थ करीन, अशी भूमिका अमेल तर द्रव्यार्थ म्हणजे सकाम होऊन कां होईना पण आरला धडा शीम चालू कर, बंद ठेवू नसेस, असेंच त्याला सागावें लागल. धडा मुळातच बंद ठेवण्यापेक्षा तो सकामतेनें करणें शूद्र, आणि तोच निष्कामतेनें करणें त्याहूनहि श्रेयस्कर असा हा तरतमभाव आहे. गीतेंतहि तोच अभिप्रेत असून, त्यास अनुसरून कर्तव्य-परायणतेस प्रथमस्थान व निष्कामतेस नंतरचें स्थान दिलेलें आहे.

निष्काम मोहाचे चार स्वरूप

आता या वैद्याचा कर्तव्यत्यागस्वरूपी मोह कामजन्य नव्हता हें तर अगदींच स्पष्ट आहे. तो वैद्य कामापासून दूर पळू पाहत होता त्या गावाच्या एखाद्या दारूनें तेथील जनतेस शस्त करण्यासाठी त्या वैद्यास एक लघु स्पर्धाची लालूच दाखवून धडा बंद करावयास सांगितलें असतें, व जर वैद्य त्या आमि पास बघी पडला असता तर मात्र तो मोह कामामुळेच नव्हे तर कामासाठीहि झाला असता. त्याला निःशय कामोद्भव किंवा सकाम मोह म्हणलें असतें. आपल्या वैद्याचा-आणि अर्जुनाचा-मोह अशा अधमाधम स्वरूपाचा नाही, तो निष्काम मोह आहे. तो कामविरोधातून उद्भवला आहे. मात्र कामविरोध हेहि त्याचें एकमेव उगमस्थान नव्हे. केवळ कामेच्छेबद्दल घोट इतकीच त्याची मनोभूमिका असती तर, तेच कर्तव्य पण निष्कामतेनें करीत राहण्याबद्दलचा निष्ठाप त्यानें स्वतःच तत्पुर्ण घेतला असता. सकामता आणि निष्कामता हा कर्त्याच्या वैयक्तिक मनोभूमिकेचा प्रश्न आहे. "अरेरे ! द्रव्यार्जनार्थ आज पावेंतो मी हा धडा करीत आलों !" इतकाच जर त्या वैद्याचा आशेष अगता, तर सहजच "तर मग आतां पापुडें हा धडा द्रव्यार्जनाच्या हेतूनें न करितां

लोककल्याणार्थ कर म्हणजे झाले ! ” असे उत्तर त्याच्या स्वतःच्याच मनाने त्याला दिले असते, व त्याचे समाधान होऊन त्याने धदा बद केलाहि नसता. परंतु त्या वैद्याला आपले कर्तव्य केवळ सकाम म्हणूनच त्याज्य वाटू लागले होते असे नव्हे, तर ते त्याला स्वरूपतःच परपीडाकारक व म्हणून अकार्यहि वाटू लागले होते. निष्काम होऊन देखील हे कर्म करण्यालायक नाही ही त्याच्या मनाची समजूत होऊन बसली होती. आणि हेच त्याच्या मोहाचे अज्ञानस्वरूपी प्रमुख उगमस्थान होय. दुसऱ्याच्या अगात शस्त्र भोसकणे हे एक पापकर्म आहे या त्याने ऐकलेल्या सर्वसाधारण नियमाने ‘भ्रुतिविप्रतिपन्न’ होऊन, यस्तुतः कार्य व धर्म्य अशा शस्त्रक्रियेलाहि तो निंद्य समजू लागला होता हा त्याच्या बुद्धीला भ्रम पडला होता आणि हा बौद्धिक धोंदळा-अधर्म्य शस्त्रप्रहार व धर्म्य शस्त्रक्रिया यांची गळत-दूर करणारा उपदेश कोणी करेपावेतो त्याचा तो मोह नष्ट झाला नसता. वैद्यकीय शस्त्रक्रियेत रग्णाच्या शरीरात वैद्य शस्त्रप्रवेश करीत असला तरी तो प्रवेश फक्त शरीराच्या सडक्या भागात असतो, तो त्या रग्णाचा खरा देह नव्हे, ~~सा~~ शस्त्रक्रियेत त्याच्या वास्तव देहाला आघात पोचविण्याचा हेतु नसून, उलट या क्रियेने तो मूळ देह अधिक समतत्त्व होण्याचा संभव असतो, म्हणून वैद्यकीय शस्त्रक्रिया करणे म्हणजे रग्णावर अधर्म्य ‘शस्त्रप्रहार’ करणे नव्हे, इत्यादि भेद त्या धर्मसमूहचेत वैद्याला समजावून सांगणे आवश्यकच आहे. अर्थात् याबरोबरच तुला आता सकामतेचा हा जो तात्कालिक धोंड आलेला आहे त्यात स्थिर व अचल होऊन थापुन तू हे कर्तव्य पूर्ण निष्कामतेनेच करीत आ, द्रव्यार्जनाची इच्छा ठेऊन करू नकोस, हेहि सांगणे इष्टच आहे. किंबहुना आदर्श जीवनाच्या सर्वांगीण उपदेशाच्या दृष्टीने ते आवश्यकहि आहे; कारण तो वैद्य या क्षणाला जरी निष्काम झाला होता तरी त्याची ती निष्कामता शास्त्रशुद्ध व तत्त्वविचारावर आधारभूत नसून केवळ आवेगस्वरूपी व तात्कालिक असल्याने क्षणभंगुर ठरण्याचा संभव आहे. यासाठी वैद्यकीय शस्त्रक्रिया हे एक स्वरूपतः योग्य व कार्यकर्म आहे या उपरोक्त उपदेशाबरोबरच, ‘दुष्टा हा धदा केवळ तुझ्या वैयक्तिक द्रव्यसंपादनार्थ नसून, विशाल समाजव्यवस्थेचे ते एक आवश्यक अंग आहे, व या दृष्टीनेहि ते तुझे पवित्र अनिवार्य कर्तव्य आहे; त्यापासून तुला रोगांरं द्रव्यार्जन ही एकदर मानवी जीवनाच्या दृष्टीने एक अगदी गौण व आनुषंगिक बाब असून तिचा त्या कर्तव्यपालनाशी आवश्यक संबंध नाही,

आणि शिवाय तू पांच्यावर शस्त्रक्रिया करण्याचें अष्टादशानें नाकारलें तरी तेवढ्यानेच ती क्रिया पूर्णपणें बंद पडेल असेंहि नाहीं; समाज तुझ्याऐवजीं आगखी कोणाकडून आज ना उद्या ती करवीलच; पार काय, पण या क्षणाला तू जरी स्वतःवर बलात्कारानें निग्रह टाकून घेत्यास तरी तुझ्या स्वमावाद्या व प्रकृतीला न राहवून. तुझ्या या निग्रहाला न जुमानता, तुजें सुत मन जायत होऊन, तूं स्वतःच एखादे वेळीं एकाएकी उठून तडकाफडफी ही क्रिया कशी-चशी करून टाकण्याचाहि समय आहे; सारांश, ही क्रिया मीच करीन किंवा मी करणारच नाहीं किंवा मी होऊंच देणार नाहीं असा व्यर्थ अहंकार वाढणूं नकोस”, इत्यादि अमूल्य उपदेशादि त्या वैद्याला कोणी केला तर तो त्याचा स्वरा मार्गदर्शकच ठरेल ! मात्र प्रथम स्थान “ही शस्त्रक्रिया म्हणजे स्वरूपतः एक योग्य कर्म असल्यानें तें तूं केलें पाहिजे” या उपदेशाला, व नंतरचें स्थान “ही शस्त्रक्रिया तू निष्काम व निरहंकार होऊन कर” या आदेशाला !

प्रकरण आठवें



अर्जुनमोहाचें श्रीकृष्णकृत निरसन



अर्जुनाला पडलेला मोह कोणत्या स्वरूपाचा होता, व त्याची बुद्धि 'भ्रुति विप्रतिपत्ता' झाली होती म्हणजे ती नक्की कोणत्या दिशेने विचार करू लागली होती, हे मार्गील प्रकरणातील विवेचनावरून यथार्थतेने घ्यानात येऊ शकेल असा विश्वास वाटतो. तो मोह कामोद्भव व कामस्वरूप नसून विवेक बुद्धीला पडलेल्या घोटाळ्याच्या स्वरूपाचा होता. त्या मोहाप्रसंगी अर्जुन कामाच्या दिशेने जाण्याऐवजी कामापासून शक्य तितकें दूर पळू पाहत होता. तात्कालिक का होईना, पण कामाचा त्याला अत्यंत बीट आला होता अर्जुनाच्या या मोहाचें श्रीकृष्णानीं कसे निरसन केले हें नीट समजण्यासाठी त्या मोहाचें शुद्धील पृथक्करण उपपुक्त होईल. त्या मोहान तीन प्रमुख घटक होते, ते अने :

अर्जुनमोहाचें पृथक्करण

(१) या सुदान माझा दानून स्वजनाचा ह्यकुलजाचा, गुरुचा, मित्रांचा वध अपरिहार्य आहे

(२) कुलउप, गुरुहत्या व मित्रद्रोह हीं सुदानच पापस्वरूपां कृत्य आहेत. कुलातील पुरुषाचा धर्म झाल्याने मनातून कुलधर्म लोप पावून कुलात अधर्मे माजतो, व त्यामुळे कुलश्रिया कुमारांगामी होऊन वर्गभ्रंश होतो. असें झाले म्हणजे पितराचें अपघातन होते, आणि कुलधातक स्वतः व उर्वरित कुल नरकास जातात कोर्गीही, कोणत्याहि उद्देशाने, आपल्याच कुलावर असा प्रसंग आणें हें स्पष्टच पार आहे. ज्या कुलांत जन्म झाला त्यावरच कुशरी

चालविनागी ही कृतघ्नता आहे. शिवाय यात कुलघ्न स्वतःही सुटतो असे नव्हे; तोहि शेवटीं अश्वय नरकास जातो. 'पूजनीय गुरुची हत्या व मित्रद्रोह हीं कृत्येहि निंद्य आहेत हे सर्वविश्रुतच आहे. साराश, आपले कुलघातक, आचार्य, व मित्र यांचा वध-ते दुष्ट व आततायी असले तरी-निंद्य आहे.

(३) त्यांतहि या युद्धाचें प्रयोजन तर केवळ आमची राज्यमुखलोभेच्छा हेंच होय ! धिःकार असो या आमच्या सकामतेला, जिनें आम्हाला या पायरी-पावेतों आणून पोचविलें ! स्वजनवध मुळांतच पाप; आणि त्यात तो आपल्या कामेच्छेप्रीत्यर्थ करणें हें तर महत्पापच ! याच आशयानें, श्लोक १-४४ पावेतों पहिले दोन भ्रम मुख्यत्वे व्यक्त करून केवळ 'पातक', 'दोष', 'पाप' असे एकेरी शब्दप्रयोग वापरून, नंतर श्लोक ४५ मध्ये हा तिसरा भ्रम स्पष्टपणें व्यक्त केल्याबरोबर अर्जुन त्या कृत्याला 'महत्पाप' असें संबोधू लागला !

अहो यत महत्पापं कर्तुं व्यवसिता वयम्

यद्राज्यमुखलोभेन हन्तुं स्वजनमुद्यताः ॥ १-४५ ॥

या उद्गारांत प्रस्तुत युद्धाचें प्रयोजन केवळ आमचा स्वतःचा राज्यमुखलोभरूपी स्वार्थ आहे ही अर्जुनाची कल्पना उत्पद्येणें व्यक्त झाली आहे. तीच पुनः श्लोक २-५ मध्येहि व्यक्त झाली आहे :—

हृत्स्वार्थकामांस्तु गुरुनिहय । मुञ्जीय भोगान् रुधिरप्रदिग्धान् ॥२-५॥

या पूजनीय मीप्सद्रोगाना मारून भोगच भोगावयाचे ना ? (त्यापेक्षा भाकं देखील मागितलेली काय चार्ड ?) स्वतःच्या संकुचित भोगस्वार्थासाठीं हें मयानक युद्ध उभें केलें गेलें आहे हा भ्रम अर्जुनाच्या मनांत धर करून बसला होता. अशा या काम्य व अकार्य युद्धांत भाग घेतल्यास मला महत्पाप लागेल; सश्व मी यांत सहभागी होऊं चाहत नाहीं. उलट यापासून अश्लिष्ट राहून, यांत कोणताहि सहकार न देऊन, मी स्वतःला पापापासून वाचवूं चार्तो.

या त्रिविध अपसमजुनींनीं अर्जुनाच्या चित्तान भ्रम उत्पन्न केला होता. याच्या योगें त्याच्या विवेचक बुद्धीला मोद पडून ती एका कार्य बर्माच्या

अनार्य आणि कर्तव्यत्यागाला भेद्यस्वर ममजू लागली होती; गीताकारांनी पुढील श्लोकात दिलेल्या व्याख्येनुसार ती तामसी झाली होती :

अधर्मं धर्ममिति या मन्यते तमसावृता

सर्वार्थान् विपरीताश्च बुद्धिः सा पार्थ तामसी ॥१८-३२॥

[तमोगुणानें व्याप्त होऊन जी बुद्धि अधर्माच्या धर्म मानू लागते व सर्वच गोष्टींना विपरीत दृष्टिकोनातून पाहते ती तामसी बुद्धि होय.]

प्रथम भ्रमाच्या निरसनार्थ आत्मज्ञानोपदेश

आता अर्जुनाच्या या भ्रमाचे गीतेंत कोणत्या प्रकारें निरसन केलें आहे ते पाहू. पहिल्या भ्रमाच्या निरसनार्थ भगवतांनी अर्जुनाला आत्म्याच्या विशुद्ध अधिपती—कोणाकडूनहि अवयव व म्हणूनच कोणाचाहि अवयवक अशा—स्वरूपाचे, व प्रकृतिसंयोगामुळे भिन्नत्वांनं प्रतीत होणाऱ्या आत्म्याच्या परस्परार्थी व परमात्म्याशी मूलतः ऐक्याचे सविस्तर स्पष्टीकरण सांगितलें. या अतिमस्वरूपा तत्त्वज्ञानाला उद्देशूनच त्यांनी चवथ्या अध्यायाच्या समारोपात श्लोक ३३ ते ४० मध्ये ज्ञानाची सर्वोच्च महती वर्णन करून “न हि ज्ञानेन सदृश पण्डितमिदं विद्यते” (४ ३८) असे सुप्रसिद्ध उद्गार काढले आहेत, व हे ज्ञान प्राप्त झाल्यावर पुनः पुनः हा असा मोह होणार नाही असे म्हणलें आहे. (४-३५) आणि सरतेशेवटी पुनः

तस्मादज्ञानसंभूत इत्थं ज्ञानासेनात्मन.

छित्त्यैन संगम्य योगमाविष्टोत्तिष्ठ भारत ॥४-४२॥

[यासाठी आपल्या हृदयातील हा अज्ञानोद्भव संशय ज्ञानरूपी एड्गमार्ने छेदून टाकून योगात स्थित होऊन युद्धासाठी उभा राहा] असा स्पष्ट आदेश दिला आहे. गीतेंतील श्रीकृष्णाच्या उपदेशात या ज्ञानाची आवश्यकता व पवित्रता याचे वर्णन जागोजागी आले आहे. या युद्धात या स्वजनाचा वध होणार आहे, व मी तो वध करणार आहे, या भ्रमाच्या मुळाशी असलेल्या ‘अनार्य’ (२२) देशात्मजादांचें खडन करून शुद्ध आत्मतत्त्वाची अर्जुनास पुनः पुनः जाणीव करून दिलेली आहे. वध पक्ष देहाचा होतो, देही असा जो मूळ आत्मा त्याचा कधीहि वध शक्य नाही आणि ज्या अर्थी या स्वजनात्म्याचा

तत्त्वतः वध होणेच शक्य नाही त्या अर्थी तू तो वध करणेंहि उघडच शक्य नाही.

य एन वेत्ति हन्तार यश्चैन मन्यते हतम्

उभौ तौ न विजानीतो नायं हन्ति न हन्यते ॥ २-१९ ॥

[जा या आत्म्याला मारणारा समजतो आणि जो याला मारला गेलेला समजता, त दोघेहि सत्यार्थानें जाणत नाहीत, हा आत्मा वध करित नाही व राघलाहि जात नाही.] ज्याला तू मृत्यु समजतोस ती फक्त एक देहा-तराची अटळ अवस्था आहे. —

वासांसि जीर्णानि यथा विहाय

नवानि गृह्णानि नरोऽपराणि

तथा शरीराणि विहाय जीर्णानि

अन्यानि संयाति नवानि देही ॥ २-२२ ॥

[मनुष्य ज्याप्रमाणें जीर्ण वस्त्रें टाकून दुसरी नवीं स्वीकारतो, त्याप्रमाणें हा आत्मा जीर्ण देह टाकून दुसरे नवीन धारण करित असतो (आणि यालाच अश्वजन व्यक्तीचा मृत्यु मानतात.)] ज्या अर्थी हा सर्व भूतांच्या ठायीं असलेला आत्मा शस्त्रांनीं अ-छेद्य, नित्य, अचल, सनातन आहे, त्या अर्थी हें नीट जाणून 'माझ्या हातून हे लोक या युद्धात घडिले जाणार आहेत व त्यामुळे मला पाप लागेल' असा शोक करण्याचें तुला काही कारण नाही. "तस्मादेव विदित्वैनं नानुशोचितुमर्हसि" (२-२५) आणि यासाठीं हे स्वजनच तर काय, पण योग्य कर्तव्यकर्म करित असता, शास्त्रीचे सर्व न्याय्य प्रयत्न व्यर्थ झाल्यावर, अपरिहार्य अशा धर्मयुद्धात कोणावरहि शस्त्रप्रहार करण्याचा प्रसंग प्राप्त झाला असता, सर्वगत अत्म्याचें हें सत्स्वरूप ओठ सून, तुला शोक करण्याचें किंवा पापमय ब्राह्मण्याचें कारण नाही.

देही नित्यमवध्योऽयं देह सर्वस्य भारत

तस्मात्सर्वाणि भूतानि न त्वं शोचितुमर्हसि ॥ २-३० ॥

[सर्वोच्या देहात वसणारा हा आत्मा सदैव अवध्य असल्यानें कोणाहि प्राण्याबद्दल तू शोक करणें ठरित नाही] हा सर्व कटोपनिषदात चर्चितलेला विषय असल्यानें गीताभारती तेथील काही श्लोक व शब्दप्रयोग या स्थळीं

उद्धृत करून त्यांचा मार्मिक उपयोग केला आहे. शुद्ध आत्मतत्त्वाच्या स्वरूपाचे यथार्थ ज्ञान हा गीतेतील एक प्रमुख प्रतिपाद्य विषय आहे यात संशय नाही. गीतेचे तात्पर्य सर्वर्मसंन्यासपर-कर्मविरोधी-केवल ज्ञान नसले, तरी अर्जुनास कर्तव्यप्रवण करण्यासाठी या अंतिम पवित्रतम अध्यात्मज्ञानाचा उपदेश श्रीकृष्णानीं वारंवार केला आहे. या ज्ञानाच्या अभावामुळे अर्जुन प्राप्त कृतव्यावृद्धल विपरीत ग्रहाने प्रसूत होऊन कार्यकर्माला अर्जुन समजू लागला होता, व हे त्याच्या मोहाचे मुख्य स्वरूप होते, ही गीतास्फाराची भूमिका दिसते. या घर्म-युद्धात आपल्या हातून स्वजनाचा वध होणार असल्याने हे पापमय आहे असे अर्जुनास वाटू लागले होते, परंतु तत्पठः व्यक्तीचा वध होणे व करणे शक्य नाही हे श्रीकृष्णानीं औपनिषदिक विवेचनाच्या आधारें अर्जुनास समजावून दिले.

भारतीय युद्धाचे ररे प्रयोजन

अर्जुनाचा तिमरा भ्रम ह्या महायुद्धाच्या मूळ प्रयोजनाविषयी होता. हे युद्ध केवळ आपल्या राज्यमुखलोभार्थ घडून येत आहे अशी त्याची चुकीची समजूत झाली होती. या भ्रमागाचे निरसन करण्यासाठी श्रीकृष्णानीं हे युद्ध केवळ तुमच्या स्वार्थासाठी नसून व्यापक विश्वहितार्थ आहे, व त्या दृष्टीने तू यात केवळ एक निमित्त मान आहेस हे अर्जुनाच्या मनावर निविळले. यासाठी त्यानीं आपल्या परमप्रिय सखास योयानाहि दुर्लभ असे विश्वरूपदर्शन दाखवून कराल कालाच्या दांडेत या व्यक्तीचा मृत्यु आधीच (निश्चित) झालेला आहे हे दाखविले ज्या घटना त्या महायुद्धात पुढे भविष्यकालात होणार होत्या त्या, कालाचे इतर कांशासहि अनुल्लभ्य असे अंतर तोडून, भगवतानीं अर्जुनास वर्तमानकालात प्रत्यक्षरूपाने प्रदर्शित केल्या. त्या अद्भुत क्षणीं श्रीकृष्ण म्हणतात :

कालोऽग्निं लोकक्षयकृत् प्रवृद्धो । लोहान्समाहर्तुमिह प्रवृत्तः
श्रुतेऽपि त्वां न भविष्यन्ति सर्वे । येऽवस्थिताः प्रत्यनीनेषु
योधाः ॥११-३२॥

...मर्यसे निहताः पूर्वमेव । निमित्तमात्रं भव

सच्यसाचिन् ॥३३॥

द्रोणं च भीष्मं च जयद्रथं च । कर्णं तथान्यानपि योधवीरान्
मया हतांस्त्वं जहि मा व्यथिष्ठा । युध्यस्व जेतासि
रणे सपत्नान् ॥३४॥

[मी लोकक्षय करणारा व वृद्धिंगत झालेला काल असून या स्थळीं लोकसंहार करण्यासाठी प्रवृत्त झालें आहे. या सैन्यातले हे सर्व योद्धे तुझ्याशिवायहि (म्हणजे तू यांना न मारण्याचें ठरविलें तरीहि) वाचणार नाहीत, अर्थात् मरतीलच—३२.....मीं यांना पूर्वीच मारलें आहे; तू केवळ निमित्त होऊन हें कर्म कर—३३. द्रोण, भीष्म, जयद्रथ, कर्ण व त्यांचप्रमाणें इतरहि अन्य वीर मीं पूर्वीच मारलेले आहेत (म्हणजे त्यांचा मृत्यु निश्चित केला आहे), यांना तू निःशक मार, (पापमयानें, वावरू नकोस, युद्ध कर, तू रणात धावून जाईल—३४). बरें, मी तरी या प्रचंड लोकक्षयात, घोर महायुद्धात, हें इतकें रुध धावून, तुझें सारथ्य पत्करून तुला या संहारासाठी का प्रवृत्त करीत आहे ?

न मे पार्थास्ति कर्तव्यं त्रिषु लोकेषु किंचन
नानवाप्तमवाप्तव्यं वर्त एव च कर्मणि ॥३-२२॥

[अर्जुना ! तीनहि लोकांत माझें स्वतःचें म्हणून (माझ्या स्वतःच्या अभ्युदयार्थ वा हितार्थ) काही कर्तव्य राहिलें नाहीं; अमुक एक वस्तु प्राप्त झाली नसून ती प्राप्त करून घ्यावयाची आहे अस काही नाहीं, पण तरीहि मी कर्म करीतच असलों] तर मग मी हीं कर्में का करिनो ? त्याचें प्रयोजन काय आहे ? अमें विचारशील तर माझे जन्म व माझीं कर्में यामागील एकमेव हेतु ऐक—

यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत
अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥४-७॥
परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम्
धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगे युगे ॥४-८॥
जन्म कर्म च मे दिव्यमेव यो वेत्ति तत्त्वतः
त्यक्त्वा देह पुनर्जन्म नेति मामेति सोऽर्जुन ॥९॥

[अर्जुना, माझ्या दिव्य (अलौकिक) जन्म व कर्मांमागील तत्त्व जो याप्रमाणें जाणतो, तो मरणानंतर पुनर्जन्म न पावता मला येऊन मिळतो. ४।९]
स्वतः श्रीकृष्ण या युद्धात पांडवांच्या वाजून व भीष्म द्रोण-कौरवांच्या विरुद्ध

आहेत यातच या महासुद्धाचें खरें विश्वव्यापक प्रयोजन स्पष्ट झालें, तें युद्ध अर्जुन समजत होता त्याप्रमाणें केवळ पादवाच्या राज्यसुरलोभार्थ नसून सज्जनरक्षण, दुर्जनविनाश, व तद्वारा घर्मसंस्थापन हें त्याचें व्यापक उद्दिष्ट होतें. अर्जुनाच्या तिसऱ्या भ्रमाचें हें उत्तर आहे. हें युद्ध म्हणजे केवळ एक स्वतःचें काम्य कर्म होय असें तो समजत होता, परंतु त्याचें स्वरूप वेगळेंच होतें तें एक पवित्र व अद्वय असें कार्य कर्म होतें.

दुसऱ्या भ्रमाला गीताकारांचें उत्तर

राहता राहिला अर्जुनाचा दुसरा भ्रमाश. इतर भ्रमांशाचा बरीलप्रमाण वासलात लावल्यावर याच्या स्वतंत्र विस्तृत निरसनाची आवश्यकता उरत नाही; निदान गीताकाराना ती भासली नाही. आणि याचें अर्जुनाच्या स्वतःच्याच मनःस्थितात सापडणारें समर्पक कारण आम्हीं दहाव्या प्रकरणात स्पष्ट करणार आहों; तें पाहिलें म्हणजे गीताकारांनीं या भ्रमागाला स्वतंत्र महत्त्व न देण्यात काहींहि गैर केलें नाही हें दिसून येईल मात्र याचें स्वतंत्र निरसन केलें नसलें तरी गीतेच्या एकदर विवेचनात या भ्रमाला योग्य उत्तर नाही असें नाही गीताकारांनीं हा प्रश्न टाळला किंवा टाकवला असें काही अणाना घाटें तें योग्य नसून, त्यांनीं त्याचा आवश्यक तितका परामर्ष घेतला आहे. गुरुहत्या, मित्रद्रोह, व स्वजनवध या सर्वथैव निंद्य गोष्टी होत असें अर्जुनानें ऐकलें होतें. आणि सर्वसाधारण नियम म्हणून हें खरेंहि आहे. गीताकार तरी तें कसें नाकारणार ! परंतु विलक्षण परिस्थितीत नियमाला अपवाद मानणें मूलभूत नीतीच्या निःस्वार्थ दृष्टीनें कधीकधी भाग पडतें ! अशा वेळीं जो त्या नियमातील शाब्दिक सत्याला चित्रदू पाहिल तोच वस्तुतः त्या नियमाचा (त्याच्या मूळ उद्देशाचा) भगवतां टरेल, व जो कोणी तो नियम योग्य प्रसंगी व प्रकारें मोडेल तोच त्याचा खरा पालनकर्ता ठरेल ! कर्माची नीतिअनीति ही गणितातल्या ठरीव मिद्धातप्रमाणे एकठराची टोकळस्वरूपी नाही; तिचा निर्णय करणें हें कित्येकवेळा पार अवघड असतें.

किं वर्म विमर्शति कवयोऽप्यत्र मोहिताः

तत्ते कर्म प्रयक्ष्यामि यज्ज्ञात्वा मोक्ष्यसेऽशुभात् ॥ ४-१६ ॥

कर्मणो ह्यपि बोद्धव्यं बोद्धव्यं च विकर्मणः

अकर्मणश्च बोद्धव्यं गदना कर्मणो गतिः ॥ ४-१७ ॥

कर्मण्यरुणं यः पश्येदकर्मणि च कर्म यः

स बुद्धिमान्मनुष्येषु स युक्तः कृत्तनकर्मकृत् ॥ ४-१८ ॥

[कर्म काय आणि अकर्म काय यासंबंधात विद्वान् देखील घोंटाळ्यात पडतात; तुला मी त्या कर्मांचे स्वरूप सांगतो; तें जाणल्यानें तूं पापापासून मुक्त होशील —१६. कर्मांचें, विकर्मांचें (दुष्कर्मांच, निषिद्ध कर्मांचें) व अकर्मांचें (कर्मा-भावाचें, कर्मरहित अवस्थेचें) स्वरूप जाणणें आवश्यक आहे; कर्मांची गति गहन म्हणजे समजण्यास पार कठीण आहे—१७. जो कर्मांचे ठायीं अकर्म पाहतो व अकर्मांच्या ठायीं कर्म पाहतो तो मनुष्यात बुद्धिमान होय, तोच योगी व सपूर्ण (स्वरूपांन) कर्म करणारा होय (जो निर्वुद्ध मनुष्य केवळ शब्दार्थाच्या माग लागून एखादें कर्म करील त्यानें तें कर्म पार झाल्यास अशतः केल्यासारखेंच होईल; उलट जो एखादें कर्म त्याच्यामागील तत्त्व ओळखून करेल त्यानेंच तें सपूर्णतया केलें असें म्हटल पाहिजे)—अथवा, तोच (प्राप्त परिस्थितीत आवश्यक व कार्य अशीं) सर्व प्रकारचीं कर्मे करूनहि साम्यचित्तस्वरूपी योगात स्थिर असतो (कर्मे करूनहि त्याची समत्वबुद्धि दळत नाहीं)—१८] योग्य प्रसंगीं जो एखाद्या चुकीच्या मार्गावर जाणाऱ्या व्यक्तीला विरोध करितो तो बरबर तिचा शत्रु भासला तरी वस्तुतः मित्रच ठरतो; आणि जो अशा बेळीं विरोध करणवयास मागेपुढें पाहील तोच तिचा खरा विरोधी ठरेल. नीतिशास्त्राचा केवळ शाब्दिक, बरबर व एकांगी विचार करणाऱ्या व्यक्ती अशा बेळीं पडिल्या मनुष्याचा निंदा व दुसऱ्याची स्तुति करणें शक्य आहे; पण अशा निंदास्तुतीनें सुज्ञानें मोहित होऊं नये. यांचें अर्थानें 'मर्तुहरीनें आपल्या एका श्लोकात त्यांच्या न्यायपंथावर चालणारे आणि (कोरडे) नीतिशास्त्रपंडित यात सुंदर प्रकारें विरोध सुचविला आहे :—

निन्दन्तु नीतिनिपुणा यदि वा स्तुवन्तु

लक्ष्मीः समाविशतु गच्छतु वा यथेष्टम्

अथैव वा मरणमस्तु युगान्तरे वा

न्याय्यात्पथः प्रविचलन्ति पदं न धीराः (नीतिशतक ८३).

[यामनपंडितकृत समश्लोकी : दानोत निंदोत मुनीतिमंत । चळो असो वा कमला यद्वात । हो मृत्यु आर्जीचि घडो युगाती । सन्मार्ग टाकूनि मले न जाता ॥] यासाठीं केवळ पंडिक विद्वत्तेच्या मर्याद पडून इमे करण्या-न-करण्या-

बद्दल निर्णय न करिता, प्रसंग व परिस्थिति ओळखून स्वऱ्या ज्ञानाच्या प्रकाशात स्वतःच्या मनातील कर्तव्याकर्तव्याविषयीचा संशय दूर करून व निःस्वार्थ होऊन योग्य कर्म करावे असा गीतेचा आदेश आहे. या दृष्टीने 'गहना कर्मणो गतिः' (४-१७) अशी प्रस्तावना करून श्रीकृष्णानीं शेवटी 'या युद्धासाठी उभा राहा' असा स्पष्ट उपदेश चवथ्या अध्यायाच्या समासोपात (४-४२) अर्जुनास केला आहे.

स्वजननिष्ठेहून धर्मयुद्ध अधिक पवित्र

गुरुहत्या, स्वकुलजाचा वध, मित्रद्रोह हीं कृत्ये सामान्यतः निंद्य सरीं. परंतु ते गुरु, स्वजन, मित्र, जर दुष्ट व आतंघायी होऊन, न्यायाच्या पूर्ण विरुद्ध जाऊन, सर्वे शांततापर शिष्टाईला त्यायाइन, दुसऱ्याचा प्राण घेण्यासाठीं संशय होऊन समोर उभे ठाकले तर ? कुरुक्षेत्रावर समोर उभे असलेले स्वजन आतंघायी, लोभी, अर्थकाम होते हे अर्जुनानें स्वतःच मान्य केले होते. पांडवाच्या दृष्टीनें हे युद्ध स्वार्थासाठीं मानले तरी न्यायाप्रीत्यर्थ व अन्यायाच्या विरुद्ध होते—एका शब्दात ते 'धर्मयुद्ध' होते—हे अर्जुनाच्या स्वतःच्याच उद्गारात अभिप्रेत होते. यासाठीं या गोष्टीचा विशेष प्रपंच न करिता येरव्ही (अधर्मयुद्धात) गुरुहत्या, मित्रद्रोह, व कुलजाचा वध हीं निश्चित पातके असलीं तरी धर्मयुद्धात तसा विचार योग्य नव्हे, हे सांगण्यासाठीं दुसऱ्याच अध्यायात श्रीकृष्णानीं अर्जुनास हे युद्ध असें तसें नसून धर्मयुद्ध आहे याची स्पष्ट जाणीव करून दिली आहे. यासंबंधात गीताकारानीं प्रथम अर्जुनाच्या तोंडीं घातलेले शब्द व नंतर श्रीकृष्णाच्या उत्तरात, उपयोजिलेले शब्द याची बारकाईनें तुटना केली म्हणजे अर्जुनाच्या उपरोक्त दुसऱ्या भ्रमाला 'गीतेंत कसें मार्मिक उत्तर दिलेले आहे हे ध्यानांत येईल. अर्जुन म्हणाला होता :

न च श्रेयोऽनुपदयामि हत्या स्वजनमाहवे १।३१

यावर श्रीकृष्णाचें उत्तर असें आहे :

धर्म्याद्धि युद्धाच्छ्रेयोऽन्यत्क्षत्रियस्य न विद्यते २।३१

[क्षत्रियाला धर्म अशा युद्धापेक्षा अधिक श्रेयस्कर कांही नाही.] अर्जुनानें पक्त 'आहवे' (युद्धात) असें म्हटलें होतें; यावर श्रीकृष्णानीं हे गुप्तेंच युद्ध नसून धर्मयुद्ध आहे व म्हणून यांत स्वजनवध झाला तरी तो गुन क्षत्रियाच्या

श्रेयप्राप्तीला बाधक होऊ शकणार नाही हें सुचविलें आहे. अर्जुनाचें म्हणणें होतें कीं या युद्धात हा स्वजनवध करून आम्हाला महापाप लागेल (१-४५). यावर श्रीकृष्णाचे उलट उत्तर असें आहे कीं हें युद्ध न केल्यासच तुला पाप लागेल :

अथ चेत्त्वमिमं धर्म्यं संग्रामं न करिष्यसि

ततः स्वधर्मं कीर्तिं च हित्वा पापमवाप्स्यसि ॥ २-३३ ॥

आणखी पाहा. कुलधर्माचे दुष्परिणाम वर्गीताना अर्जुनाचा प्रमुख मुद्दा असा होता की त्यायोगें कुलात धर्माचा न्हास होऊन अधर्म प्रचलू होतो :

धर्मो नष्टे कुलं कृत्तनमधर्मोऽभिभवत्युत ॥ १-४० ॥

उत्साद्यन्ते जातिधर्माः कुलधर्माश्च शाश्वताः ॥ १-४३ ॥

यावर श्रीकृष्णाचें उत्तर असें कीं, हें धर्मयुद्धस्वरूपी स्वकर्तव्य माझ्या आदेशानुसार तू पार पाडल्यावर त्यापासून असें काही आनुपायिक परिणाम झाले तरी त्याची काळजी तूच करावयास पाहिजे असें नाही. धर्माचा प्रभाव व अधर्माचा पराभव याविषयी मीहि नेहमी जागरूकच असतो :

यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत

अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानम् सृजाम्यहम् ॥ ४ ७ ॥

यांतील 'धर्म' 'अधर्म' 'अभ्युत्थानम्' इत्यादि शब्दांची अर्जुनाच्या वरील उद्गाराशी तुलना करून यांतील साम्य पाहण्यासारखें आहे ! आता अर्जुनाचें सकारात्मिकी बीं पुढील काळजी व्यक्त केली होती :

श्रीपु दुष्टासु याण्येय जायते वर्णसंकरः ॥ १-४१ ॥

संस्तरो नरकयैत्र ॥ १-४२ ॥

त्यावर श्रीकृष्णानीं ही बाबीहि आपल्या दृष्टिपातून मुट्यांनी नाही हें दर्शविण्यासाठीं म्हटलें :

उत्सीदियुरिमे लोका न ह्यस्यां कर्म चेदहम्

संस्तरेय च वर्ता स्यानुपह्न्यामिमाः प्रजाः ॥ ३-२४ ॥

[मी जर कर्म करणार नाहीं तर हे लोक नाश पावतील; मी संकराचा कर्ता ठरेन, व या प्रजाजनाचा (जनतचा) नाश करणाराहि मी होईन.]

विशाल दृष्टिकोनाने होणारें निरमन

या अप्रत्यक्ष प्रकारच्या भ्रमनिरसनातलें रहस्य हें दिसतें कीं, श्रीकृष्ण वारवार अर्जुनास हें सुचवू चाहतात कीं तू फक्त तुझ्या कुलापुरतेंच पाहत आहेस, पण मी विश्वव्यापक दृष्टिकोनावरून विचार करीत आहे, व म्हणून तुझे हे मुद्दे येन्दवी सयुक्तिक भासणारे असले तरी या व्यापक भूमिकेसमोर ते कोते व उपेक्षणीय ठरतात या अर्थाने श्रीकृष्णानें त्यांना ' प्रज्ञावाद ' म्हटलें आहे; व त्यांचें स्वतंत्र खडन केलेले नाहीं. इतर भ्रमात पूर्ण असत्य होतें. या भ्रमातील मुद्यात अर्धसत्य असून दृष्टिकोनातील सकुचितपणा घालवून त्यात व्यापकपणा आणला तर हेच मुद्दे आपोआप गौणस्वरूप बांदू लागतील, व तसे ते शेवटीं स्वतः अर्जुनाला देखील बाटले.

माग घेतलेले मोहप्रस्त वैद्याचें उदाहरणच आपण येथें पुनः घेऊ. जर तो वैद्य ऐन शस्त्रक्रियेच्या प्रारंभप्रसंगीं असें म्हणू लागला कीं, या शस्त्रक्रियेनें या रुग्णाच्या अंगातून रक्तछाव होईल, त्यायोगें त्याला अशक्तता येईल, तसें झालें म्हणजे तो आपला जीवनव्यवसाय करू शकणार नाहीं, मग त्याचा व त्याच्या कुटुंबियाचा चरितार्थ नीट चालणार नाहीं, याचा परिणाम म्हणून त्याची स्त्री व्यभिचारप्रवृत्त होईल व मुले चोऱ्या बगैरे करू लागतील, आणि अशा प्रकारें तें सर्व कुल अधःपतित होईल व त्याचें पाप माझ्या माथीं बसेल; तर या अशा मुद्याबद्दल मुद्धानें काय म्हणावयाचें ? शस्त्रक्रियेनें रक्तछाव होईल, अशक्तता येईल, काहीं दिवस कामधदा बंद पडेल व चरितार्थासहि अडचण येऊ शकेल, येथपावेतो सारें सारें असेल. पण ही शस्त्रक्रिया म्हणजे कोणाच्याहि नीच स्वार्थासाठीं केलेल्या अधर्म्य शस्त्रप्रहार नमुन, त्या रुग्णाच्या व पर्यायानें त्याच्या कुटुंबाच्या एकदर हितार्थच ती क्रिया आहे, हें ध्यानात घेतलें म्हणजे बरील मुद्यास वेगळें उत्तर देण्याचें कारण उरत नाहीं ! या अशा परिस्थितीत त्या धर्मवृत्त्याचा आनुषंगिक परिणाम म्हणून जर त्या रुग्णाचे ग्रीपुत्र कुमार्गगामी झाले तर त्याची जबाबदारी वैद्यावर कशी येईल ! एखाद्यानें नीचपणानें कोणास जखम करून त्याच्या कुटुंबियावर आर्थिक सक्क आणलें व त्यामुळे असा पक्षी प्रकार झाला तर त्याचा जबाबदारी तो शस्त्रप्रहार करणा-

न्यावर काही प्रमाणात येऊ शकेल, पण या वेद्याला तो न्याय लागू करणें कसें युक्त ठरेल ?

वरे, दुसरेहि एक उदाहरण पाह्या एखाद्या माणसाविरुद्ध दरबऱ्याचा मोठा गुन्हा पुराव्याने सिद्ध झाला असता, शिक्षा देण्याच्या प्रसर्गी जर न्यायाधीशाचे मन मोहग्रस्त होऊन तो असें म्हणू लागला कीं, याला तुरुंगात पाठविल्याम त्याचीं बायकापोरें उघडीं पडतील व तीं समवतः कुमार्ग आचरितील, तर हा त्याचा विचार कितपत् शिद्धान्तपाण्याचा ठरेल ? ज्याअर्थी त्या आरोप्यानें तुरुंग शिक्षा पात्र गुन्हा केल्याचें न्यायतः सिद्ध झालें आहे, त्याअर्थी त्याला तुरुंगात पाठविल्यानें न्यायाधीशास पाप लागणार नसून न पाठविल्यानें मात्र लागेल त्याला तुरुंगात पाठविण्याचें प्रयोजन व्यापक समाजहित आहे, न्यायाधीशाला मिळणारा पगार हें त्याचें प्रयोजन नव्हे ! आणि हा विचार करिता आरोप्याच्या वैयक्तिक बुड्यावर या घटनेनें दुष्परिणाम सभाव्य असले तरी त्याना गौण मानलें पाहिजे अर्थात् समाजहितास घका न पोंचविता ते दुष्परिणाम शक्य तितके कमी व्हावे असा प्रयत्न केव्हाहि स्तुत्य होय परंतु असा प्रयत्न करूनहि जे असे परिणाम अपरिहार्य ठरतील त्याना समाजहितापुढें तुच्छ मानणें हेंच सुज्ञपाचें ठरेल. अशा प्रसर्गी कोणाच्याहि बुड्यावियाम आपल्या कृतीनें अडचणींत गडणें चागलें नाहीं हा सर्वसाधारण नियम धोक्त वसून बुद्धीला भ्रमात पाडणें दृष्ट नव्हे. तो नियम अधर्मवृत्त्याना लागू होऊ शकेल, धर्म्य अशा न्यायदानकर्ताला तो नाघक ठरू शकणार नाहीं.

अर्जुनाच्या 'प्रज्ञावादा'ला श्रीकृष्णाचें उत्तर

अर्जुन या न्यायाधीशाप्रमाणेंच चूक करित होता. अधर्म्य अशा स्वजन युद्धापासून परावृत्त करण्यासाठीं अर्जुनाचे मुद्दे उपयुक्त ठरले अमते. परंतु हे मुद्दे म्हणजे क्षांततेच्या, तडजोडीच्या, मागे न्यायप्राप्तीचे प्रयत्न विफल ठरल्यावर, विरुद्ध पक्षाला योग्य पूर्वसूचना देऊन, सुरू होणारे वीरोचित 'अपावृतम् स्वर्गद्वारम्' (२-३२) असें धर्मयुद्ध हातें. त्याचें प्रयोजन धर्मसंस्थापन हें होतें. पाहवानीं विनाकारण वनवासात राहणें व कौरवांनीं अन्यायानें त्याचें राज्य बळकावून वसणें, यात धर्माची विशेष ग्लानि व अधर्माचें प्रचंड अभ्युत्थान होतें. हें सर्व ध्यानात घेतलें म्हणजे अर्जुनाच्या सत्कर व पुरुषधर्माशयविषयक चित्तेला आपोआपच उत्तर मिळत ! वर म्हटल्याप्रमाणें

ही उभयपक्षाचे ठायीं दोष असलेली एक स्वाधीन आपसातली यादची नसून, एक व्यापक श्रेयस्कर धर्मयुद्ध होते. आणि यासाठीं श्रीकृष्ण प्रत्येक वेळेस त्याला सकुचित दृष्टीनून बाहेर काढून विशाल भूमिकेंत अधिष्ठित करू चाहत होते. तो पक्ष स्वजनवधाचाच शोक करीत होता; तर श्रीकृष्णानीं आपलें उत्तर तेथेंच सीमित न करता—

तस्मात्सर्वाणि भूतानि न त्वं शोचितुमर्हसि ॥ २-३० ॥

असे व्यापक उद्गार काढले आहेत. अर्जुन पक्ष वधाचें कर्तृत्व स्वतःकडे घेऊन झोत होता, तर भगवतांनीं त्याला हा आत्मा वधच काय पण तत्त्वतः फोणतेच कृत्य करीत नाहीं याची जाणीव करून दिली ।

नवद्वारे पुरे देही नैव कुर्वन्न कारयन् ॥ ५-१३ ॥

[(ज्ञानी जितेंद्रिय) पुरुष या नवद्वाराच्या देहनगरींत, काहीहि न करितां व करविता, राहत असतो.] अर्जुनाला फक्त स्वकुलातील सकराची चिंता पडली होती, श्रीकृष्ण एकदर समाजात पसरू पाहणाऱ्या सकराची चिंता वाहत होते. हे युद्ध केल्यानें समवणाऱ्या सकरापेक्षा हे न केल्यानें होणारा सकर अधिक व्यापक होता. अर्जुन पक्ष स्व'कुलक्षया'च्या कल्पनेनें व्याकुळ झाला होता, श्रीकृष्णाच्या मनापुढ अनिवार्य अशा प्रचंड 'लोकक्षया'ची कल्पना असून तिच्या मानानें ही कुलक्षयाची कल्पना नगण्य होती

कालोऽस्मि लोकक्षयकृत्प्रवृद्धो

लोकान्समाहंतुमिह प्रवृत्तः ॥ ११-३२ ॥

अर्जुन केवळ स्वकुलातील धर्माधर्मांची उतरचढ विचारान घेत होता, श्रीकृष्ण एकदर विश्वातील धर्माधर्मांची चिंता वाहत होते ।

याप्रमाणें केवळ दृष्टिकोन व्यापक करूनच या दुसऱ्या भेदातील अर्थसत्य प्रकाशादाला बरेचसे उघड मिळालेले आहे. जर या युद्धाच्या परिणामामुळे कुलातील काही क्रिया व्यभिचारी व दुष्प्रवृत्त झाल्या व त्याची सतति कुमार्गगामी झाली, तर त्या व्यक्ती आपापल्या अशा स्वेच्छापूर्वक केलेल्या दुष्प्रवृत्तीची यथायोग्य फळे भागतील, त्याची जबाबदारी तुजवर येईल ही भीति—हे धर्मयुद्ध असल्याने—स्वयं आह. अर्जुनाच्या एतद्विषयक मुद्याला लक्षात घेऊन गीताकारांनीं अगदीं संवयी समारोधान काही फार मार्मिक उद्गार काढले आहेत, ते लक्षात घेवले

म्हणजे अर्जुनाचा कुलस्त्रियाच्या भ्रष्टाचारविषयक आक्षेप त्याच्या तीक्ष्ण नजरेतून सरोसर सुटलेला नाही हें ध्यानात येईल या धर्मयुद्धापासून तू म्हणतोस तसे काही दुष्परिणाम थोड्या पार प्रमाणात सभाव्य असू शकतील, ते अगदींच असभाव्य आहेत असें उगीच म्हणण्यात हशील नाही. परंतु या अपूर्ण विश्वात असें कोणतें पूर्ण कर्म शक्य आहे कीं ज्याचे परिणाम निर्भेळ चांगलेच होतील ? प्रत्येक कृतीच्या परिणामात काही ना काही दोष हा असणारच. यासाठीं नेहमी तरतमभावानें विचार करून ज्या कृत्याच्या परिणामात दोषापेक्षा गुण अधिक तें करावयाचें हा सुष्ठु मनुष्याचा मार्ग होय.

सहज कर्म कैतेय सदोपमपि न त्यजेत्

सर्वारम्भा हि दोषेण धूमेनाग्निरिवावृताः ॥ १८-४८ ॥

[अर्जुना ! स्वतःचें स्वभावसिद्ध कर्तव्यकर्म सदोप असलें तरी सोडू नये; कारण, नाही तरी ज्याप्रमाणें अग्नीच्या बरोबर धूर त्याप्रमाणें सर्वच कर्मांच्या मागे काही ना काही दोष हा लागलेला असतोच] अर्जुनाचें प्रातः कर्तव्य जें कुरुक्षेत्रावरील युद्धकर्म त्यात त्यानें काढलेल्या दोषांना उद्देखून हा श्लोक लिहिला गेला आहे. त्या दोषाचा सभय समूह नाकारण्याच्या मरीस न पडता, ते दोष त्यात असले तरी तूत त्यांना उपेक्षून हें कर्तव्य पार पाड, तुला मात्र यात पाप लागणार नाही, असें श्रीकृष्णाचें अर्जुनास सांगणें आहे त्या कर्मांच मूळ स्वरूप व प्रयोजन पार व्यापक असल्यानें तें केल्यानें सभवशान्या दोषापेक्षा तें न केल्यानें अधिक दोष निर्माण होतील. यासाठींच तिसऱ्या अध्यायाच्या पञ्चतिसाव्या श्लोकात आलेल्या उद्गाराची शब्दशः पुनरुक्ति करून, अठराव्या अध्यायात गीताकार पुनः सांगतात :—

श्रेयान्स्वधर्मो विगुणः परधर्मात्स्वनुष्ठितात्

स्वभावनियत कर्म कुर्वन्नाप्नोति सित्त्वियम् ॥ १८-४७ ॥

[आचरण्यास मुलभ अशा परधर्मापेक्षा गुणहीन असा स्वधर्महि श्रेयस्कर होय, स्वभावानुसार नियत झालेले (वेळीं सदोपहि असलेले) कर्तव्य करणाऱ्याला पाप लागत नाही] यासाठीं या धर्मयुद्धाच्या मुद्दे व्हापक परिणामाकडे नजर देवून या आनुपयिक दुष्परिणामांवर बोर देत न घडता तू निःशक युद्ध कर.

आता, कुलधर्म नष्ट झाल्याने 'लुप्तपिंडोदकक्रियाः' होत्यात आमचे पितर पतित होतील असेंहि आणखी जे अर्जुनाने म्हटले होते (१-४२), त्यातील अज्ञान व भ्रामकपणा तर स्पष्टच आहे 'एषाच्या चुकीमुळे किंवा पापामुळे दुसरा कोणी पतित होणे सम्भवनीय नाही. पिंडोदकक्रिया न करणारे वंशज स्वतः पतित होतील हे म्हणजे एक वेळ सयुक्तिक ठरेल, परंतु त्याच्या कर्मत्यागामुळे परलोकातील पितरांचा अधःपात शक्य नाही कारण असे पदा की :-

आत्मैव ह्यात्मनो बंधुरात्मैरिपुरात्मन ॥ ६५ ॥

[(मनुष्य) स्वतः च स्वतः चा बंधु (हितकर्ता) व स्वतःच स्वतःचा शत्रु (नुकसान करणारा) असतो] त्या पितरांनी स्वतः आपले जीवन योग्य प्रकारे व्यतीत केले असेल तर त्याच्या वंशजाच्या चुकीमुळे त्यांचे पतन होण्याचे कारण नाही.

न हि कल्याणकृत्कश्चिदुर्गातिं तात गच्छति ॥ ६४० ॥

[बाबा ! (आपल्या जीवनात) चांगली कर्मे करणारा कोणीहि दुर्गाति पावत

१ मात्र माझे पितर 'पवन पावतील' इतकंच अर्जुनाने म्हटले आहे, 'नरकात' पडताल असे म्हटले नाही. श्लोक १-४२ मध्ये तो इतकंच म्हणतो की, कुलपातक स्वतः व सकरादि अधर्माने भ्रष्ट झालेले उर्वरित सर्व विद्यमान कुल हे नरकात जातात, आणि अशा भ्रष्ट वंशजांनी पिंडोदकक्रिया सोडल्याने पितरांचे (स्वर्गादि लोकातून) पतन होतं त्या सकराचा व अधर्माचा त्या मृत पूर्वजार्शी गवय नसल्याने त्याच्या नरकात जाण्याचा प्रश्नच नाही, व अर्जुन तसे म्हणतहि नाही परंतु स्वर्गातून पडणे म्हणजे सरळ नरकात जाणे अशी चुकीची समजूत मनात धरून काही माध्यकार आपल्या पदराची मर टाकून अर्जुनाला या धर्म युद्धामुळे पितरांच्या नरकयात्राची धास्ती पडली होती असे म्हणतात ! [पाहा - श्री वि वा वापट वृत्त 'बाउबोर्निनी भ्रामद्गवद्वाता', आणि 'गीताभाष्यार्थ' श्री आर एम् नारायण स्वामा वृत्त 'मगवदाशयार्थदीपिका', (हिंदी), श्री गोवन्दका वृत्त श्रीमद्भगवद्गीता (गीताप्रेस, गारखपूर) (हिंदी), मानवृत्त श्रीमद्भगवद्गीता, संपेच श्रीमधुमदनमरस्वतीरचित 'गूढार्थदीपिका' व पनपनीवृत्त 'मायोत्कर्षदीपिका', *The Bhagavadgita by Telang*]

नाहीं (त्याला वाईट परलोक किंवा वाईट घराण्यात जन्म प्राप्त होत नाही)]^१ उलट, ज्यावेळीं त्याचें सुष्ठुत सपुष्टात येईल त्यावेळीं कितीहि पिंडोदकक्रिया केल्या तरी त्या त्यांना वर रोखून घरू शकणार नाहीत !

ते तं भुक्त्वा स्वर्गलोकं विशालं

क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोकं विशन्ति ॥ ९-२१ ॥

[ते त्या विशाल स्वर्गलोकाचा उपभोग घेऊन, पुण्यसंचय संपल्यावर, मृत्यु-लोकीं येतात (जन्म पावतात).] फार काय, तुझे पितर ब्रह्मलोकात गेले असले तरी तेथेहि कोणी कायम वसति करू शकत नाही—

आब्रह्ममुवनालोका. पुनरार्तिनोऽर्जुन

मामुपेत्य तु कौन्तेय पुनर्जन्म न विद्यते ॥ ८-१६ ॥

[ब्रह्मलोकामह सर्व लोकातून प्राण्यास केव्हा ना केव्हा परत यावेच लागतें. परंतु, अर्जुना, मला येऊन मिळाल्यानंतर मात्र पुनर्जन्म शिल्लक राहत नाही.]

अर्जुनाच्या पापभयाचे निराकरण

सर्तेशवर्गी, या सर्व परस्परसंबद्ध भ्रमाचा एकत्र परिपाक म्हणून ' हें युद्ध केल्याने मला महापापाचा दोष लागेल ' हा जो ग्रह अर्जुनानें आपल्या उराशी बाळगला होता त्याचें तितक्याच जोरानें श्रीकृष्णानीं बारवार निराकरण केलें आहे. हें युद्ध न करतील तर मात्र पाप लागेल असें प्रारंभीच त्याला बजावून (२-३३), उलट ' तू हें युद्ध कर, तुला हें युद्ध लढल्यानें प प लागणार नाही ' असें आश्वासन लागलीच दिलें आहे (२-३८). श्लोक ४-३५ मध्ये तुझा हा संप्रतत्वा मोह शनदर्शनानें समूळ नाहीसा होईल असें आश्वासन दिल्यानंतर, त्या मोहाचा सबंध अर्जुनाच्या मनातील पापभयाशीं आहे हें जाणून, श्रीकृष्ण लागलीच युद्धाच्या शोकात म्हणतात.

अपि चेदसि पापेभ्यः सर्वेभ्यः पापकृत्तम.

सर्वं ज्ञानप्लवेनैव वृजिनं संतरिष्यसि ॥ ४-३६ ॥

[तु सर्व पाप्माहूनहि पापकर्मां असलास तरी या शननौदनेच सर्व पाप तरून जातील.] पुढें पाचव्या अध्यायात पुनः आश्वासन देतात :

१. येथें ' कव्याहू ' चा अर्थ एकादशुमरें चांगले काम करणारा असा नमून आपलें एकंदर जीवन शक्य तो सुषमं व्यतीत करणारा असा करणें योग्य होईल. श्लोक ६-१७, १८ वरील आत्मच्या विस्तृत टीका पहा.

ब्रह्मण्याधाय कर्माणि संगं त्यक्त्वा करोति यः

लिप्यते न स पापेन पद्मपत्रमिवांभसा ॥ ५-१० ॥

[ब्रह्माचे ठायीं अर्पण करून, आसक्ति सोडून, जो कर्म करितो त्याला कमल-पत्रास जसे पाणी चिकटत नाही त्याप्रमाणे पाप चिकटत नाही.] याच दृष्टि कोनाने सोळाव्या अध्यायात पुनः सांगतात :

दैवी संपत्तिमोक्षाय निबन्धायासुरी मता

मा शुचः संपदं दैवीमभिजातोऽसि पांडव ॥ १६-५ ॥

[दैवी संपत्ति माभ्युदास व आसुरी संपत्ति बंधकारक मानतात. अर्जुना, तू दैवी संपत्तीत जन्म पावला आहेस, शोक करू नकोस.] येथेहि अर्जुनाच्या मनातील पापमय व मोक्षप्राप्तीची तळमळ दृष्टीसमोर ठेवून श्रीकृष्णानी हे उद्गार काढले आहेत. तू शोक करू नकोस; खुशाल, विगतशोक होऊन, हे युद्ध कर; तू मोक्षस अंतरंगार नाहीस, तुझे स्थान निश्चितपणे मोक्षमार्गावरच आहे, हा या आश्वासनाचा आशय आहे. पार काय, गीतापदेशाचा शेवटचा या पापविमोचक आश्वासनात शाला आहे :

सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरण घ्नत

अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ॥ १८-६६ ॥

[सर्व धर्म सोडून तू मला अनन्यभावाने शरण ये, मी तुला सर्व पापापासून मुक्त करीन, शोक करू नकोस.]^१ या घोरोदात शब्दांनी श्रीकृष्णाने अर्जुनास पुनः शेवटचे आश्वासन देऊन आपला पवित्र उपदेश संपविला असून, अर्जुनानेहि त्यानंतर आपला मोह दूर झाला व आपण युद्धार्थ तयार आहेत अशी स्वाही दिली आहे !^२

१ यातील “ मा शुचः ” या शब्दाचा ‘ भिऊ नकोस ’ असा आदवळणातला अर्थ लोकमान्यांनी का केला समजत नाही याच शब्दाचा श्लोक १६-५ मध्ये त्यांनी ‘ शोक कर्म नको ’ असाच अर्थ केला आहे

२ याप्रमाणे अर्जुनाच्या मनात हे युद्ध पाप-महत्पाप आहे ही कल्पना घर करून बसली होती हे त्याच्या स्वतःच्या व श्रीकृष्णाच्या उद्गारावरून निःसंशय सिद्ध होत असताहे, एक माध्यकार लिहितात : “ युद्ध हा स्वधर्म आहे. त्यामुळे त्यापासून आपल्याला पाप लागणार नाही हे अर्जुनालाहि ठाऊक होते पण अनिष्ट फल देणारे पाप जरी न लागले तरी इष्ट फल देणारे पुण्य लागेल त्याचे

मोहनिरसनाचा मधितार्थ

येगेप्रमाणें श्रीकृष्णानें अर्जुनास हें धर्मयुद्धकर्म म्हणजे एक पापस्वरूप त्याज्य कर्म नसून उलट पवित्र, कार्य व आवश्यक असें कर्तव्यकर्म आहे हें पटवून दिलें, व त्याचा मोह दूर केला. या कर्माच्या वास्तविक स्वरूपाविषयी अर्जुनाच्या मनात जो आमक किंतु निर्माण झाला होता तो भगवतांनीं पौशल्यानें दूर केला. या युद्धात दुस्सा या स्वजनाचा सून्या तीक्ष्ण अर्थानें वध होणार नाहीं—आत्म्याचा वध कधीच होत नाहीं, अर्थात् दुस्साकडून याचा असा वध होणें शक्य नाहीं, शिवाय या युद्धाचें प्रयोजन केवळ तुमचा राज्यसुगलोभस्वरूप स्वार्थ या काम नसून ही विश्वातील धर्माधर्मांच्या प्रचंड सधर्मांतर्गत एक अटळ घटना आहे—तू यात केवळ निभित्तमात्र आहेस, स्वकुल-बापव, मित्र, गुरू इत्यादि स्वजनाचा (लौकिकदृष्ट्या) वध हें संसाधारण नीतिनियमाप्रमाणें पातर असलें, तरी या धर्मयुद्धासारख्या अपवादात्मक प्रसंगीं य ते स्वजन दुष्ट आणि आततायी होऊन प्राणाचा खट खेजण्यास समोर उभे ठाकले असता तो नियम लागू पडत नाहीं, दोन नीतिभिन्निमात सधर्मां उत्पन्न झाला असता तरतममायानें विचार करून त्यातील प्राप्त परिस्थितीत

एक भोगण्यासाठी पुन जन्म घ्यावा लागेल, अर्थात् अमन्या प्रहृष्टपर धर्मा-मुद्धेहि आपण संसारबधातून मुक्त होणार नाहीं, आपल्याला निश्चित श्रेय प्राप्त होणार नाहीं, असें समजून अनुन धर्मगमूदचित्त घाला हाता ” (वि वा वापनशास्त्राकृत “ गातामाप्यार्थ ”, भाग १ रा, पृ १३९ तळटीप) अनुन-मानसविपर्यासानें यथे संमा गाठला आहे ! आणि हें सारें गीतेंतून सर्वकर्मानु-पीचा शास्त्राधिक आदेश खेचून काढण्यासाठी ! अणवर चहारे आणून अनुन ' अरे ! हें युद्ध अन्हांला नरकाला नेईल, हें कल्पनातान महापाप आहे, यथे कुलासहित आम्हाला मरनास हार्दल ' अगे म्हणत असता, तो या युद्धाला ' अनिष्ट फल देणें पाप ' न समजता ' इष्ट फल देणें पुण्य ' मानात हाता असें म्हणण्याचें ! या तोंडे अगे हेच मन्यकारें सात पृष्ठांपूर्वीच म्हणतात " ता युद्धला घरकर्म समजत हाता त्यापसून अपन्याला पाप लागत, अरी त्याची समजूत झाली होता " (सदर, पृ १३९ तळगा३) या मान्या प्रकारा पर कच टाका कराता ? शतशतस्य तर दूरच राहो, प- अनुनमानसविपर्यासि माप्यकारांनी नना अपन्यत्र कमे पन्निन अहत हें दखिणारे हे मागल अहत !

अधिक श्रेष्ठ ठरणाऱ्या नियमाचे पालन करून दुसऱ्या नियमाचा भंग करणे हेच कर्तव्य ठरते, आणि या युद्धामुळे तुझ्या कुलातील स्त्रियावर व सततीवर जरी काही अनिष्ट परिणाम घडून येण्याचा संभव असला-ते दुष्परिणाम घडून येतीलच असे नव्हे, पण त्याचा संभव गृहीत धरला तरी-हे युद्ध न केल्यास एकदर समाजावर व अर्थातच तुझ्या कुलावरहि जे व्यापक दुष्परिणाम येतील त्याच्या मुलनेने ते तथाकथित पूर्व दुष्परिणाम कःपदार्थ ठरतील व तितक्याचीहि जबाबदारी तुझवर येणार नाही, साराश, सर्व दृष्टींनी हे प्रस्तुत धर्मयुद्ध तुझे आवश्यक कर्तव्य असल्याने ते केल्याने पाप तर लागणार नाहीच, पण न केल्यास मान निश्चित पाप लागेल व पदरात व्यर्थ अपकीर्ति पडेल,— हा श्रीकृष्णकृत अर्जुनाच्या मोहनरसनाचा मधितार्थ असून 'तस्मात् तू निःशंक हे युद्ध कर' हा त्याचा आदेश आहे. उपक्रम-अभ्यास-उपसंहारादि दृष्टींनी विचार करून आपल्यास हेच दिसून येते या आदेशानुसार अर्जुनाने विगतशक होऊन नंतर ते घोर युद्धकर्म केलें व कौरवाकडून राज्य जिंकून घेतलें हे या गीतोपदेशाचे फल होय.

कर्तव्यपालन प्रथम; शुद्धवृत्ति नंतर

मान येवपावेतोंच्या या विवेचनात ते युद्धकर्म चांगलें म्हणजे कार्य कर्म आहे हे सिद्ध झाले. ते कर्म कोणत्या वृत्तीने करावे याचा ऊहापोह त्यात आला नाही. आवश्यक कर्तव्यकर्मांचा समूह त्याम वैयक्तिक व सामाजिक दृष्ट्या घातक होय, व्यक्तीचे समाजातले स्थान जितके वरिष्ठ तितकाच तिच्या कर्तव्य-त्यागाचा परिणामहि विशेष घातुक वरिष्ठ व्यक्तीचे अनुकरण करण्याकडे समाजातील इतर व्यक्तींची साहजिकच प्रवृत्ति असते.

यद्यदाचरसि श्रेष्ठस्तत्तदेवेतरो जनः

स यत्प्रमाणं कुरुते लोकस्तदनुवर्तते ॥३-२१॥

[श्रेष्ठ मनुष्य जे जे आचरण करितो तसेच इतर (सामान्य) जन करितात. तो जे प्रमाण मानतो त्याम अनुसरून लोक वागतात.] म्हणून अर्जुनाला कंसीद्वि वरून कर्तव्यपरायण करणे हे श्रीकृष्णाचे सर्वप्रथम उद्दिष्ट होते. आवश्यक परिस्थितीत तो शायमल लघ्वल्लगला होता यासाठी त्याचा कर्तव्यमोह दूर करणारे ज्ञान त्याला प्रथम उपदेशिल्यानंतर, आदर्श सर्वोत्तम जीवनाच्या दृष्टीने आवश्यक पुरवणी म्हणून अगें कर्तव्यकर्म करताना कर्त्याने स्वतः

देवावयाच्या शुद्धवृत्तीचें दिवेचन गीताकारांनीं नंतर केलें आहे. शुद्धवृत्तीचें हें आदर्श कर्मव्यवस्थेंतलें स्थान नीट लक्षात घेतलें पाहिजे. हें शुद्ध म्हणजे केवळ काम्य असें एक अकार्य कर्म आहे अशी अर्जुनाची समजूत झाली होती, परंतु ती चुकीची होती. वस्तुतः तें कार्य असें एक आवश्यक कर्म होतें. एकदा तें मुळात कार्य असे कर्म आहे हें नीट समजल्यावर तें वाटल्यास अर्जुनानें स्वतःपुरती सकाम दृष्टि ठेवू नहि केलें तरी चालेल :

हृतो वा प्राप्स्यसि स्वर्गं जित्वा वा भोक्ष्यसे महीम्
तस्मादुत्तिष्ठ कौंतेय युद्धाय कृतनिश्चयः ॥ २-३७ ॥

[(या धर्मयुद्धात लढता लढता) मारला जाईल तर स्वर्ग प्राप्त होईल, व जिंकतील तर पृथ्वीचा उपभोग घेईल; यासाठी हे अर्जुना, लढण्याचा निश्चय करून उठ.]^१ आणि हा सकाम कर्माचा आदेश केवळ प्रारंभी दुसऱ्या अध्यायातच आहे असें नव्हे, तर प्रत्यक्ष विश्वरूपदर्शनाचा दुर्लभ लाभ दिल्यावरहि श्रीकृष्ण म्हणतात :—

तस्मात्त्वमुत्तिष्ठ यशो लभस्व

जित्वा शत्रून् मुहृक्ष्य राज्यं समृद्धम् ॥ ११-३३ ॥

[म्हणून न उठ, यश प्राप्त कर, शत्रूंना जिंकून समृद्ध अशा राज्याचा उपभोग घे]. कर्म मुळात काम्य नसून कार्य असले म्हणजे तें समूळ त्यागण्यापेक्षा सक्तामतेनहि केलेचें बरें.^२ वैद्य दग्गादर दाम्बनिया करतो हें एक मुळात इष्ट (कार्य) कर्म असल्याने—त्याचें वास्तविक प्रयोजन वैद्याचा स्वार्थ नसून दग्गाचें स्वास्थ्यसंपादन असल्याने—वैद्याने स्वतःपुरतें तें वैयक्तिक सक्ताम इष्टीने (द्रव्याद्येने) केलें तरी त्याची इष्टता नष्ट होत नाही. मात्र कर्मव्य-

१ या श्लोकातील 'हृत्' चा अर्थ क्रियेक भाष्यकार 'मेलाय तर' 'मृत्यु पावलाय तर' असा मित्रामित्रांतर्पण करताना, पण तें योग्य नव्हे. मारला गेलाय तर, आणि तेंहि लढता लढता, असा याचा स्पष्ट अर्थ आहे. या दग्गादरानेच पण श्लोक १-३५, व १-४६ मध्ये अर्जुनानें मूत्रविष्याप्रमाणे जर तों शत्रूंकडून मारला गेला अमता तर त्याला स्वर्गप्राप्ति झाली नमती ! (भागे पृ. ५० वरील टाप पाहा)

२ काम्य कर्म आणि गव्य कर्म यातील भेद पुढे एकविमाध्या प्रकरणत दिसविला आहे.

पालनाचा हा प्रकार गौण होय हे उघडच आहे; कर्तव्यत्यागाच्या तुलनेने तो इष्ट आहे इतकेंच. कर्तव्यपालनाचा सर्वोत्तम प्रकार म्हणजे योग्य कर्तव्य स्वार्थ-निरपेक्ष शुद्धवृत्तीने करणे हा होय. याच दृष्टीने गीतेतहि तो यथोचित वर्णिला आहे.

शुद्धवृत्तीचे द्विविध स्वरूप

या गीतोक्त शुद्ध वृत्तीचे द्विविध स्वरूप असून, निष्कामता व निरह-कारिता ही त्या स्वरूपाची नावे होत. यातील निरहकारितेकडे यावे तितकें लक्ष न देऊन निष्कामता हेंच कर्त्याच्या शुद्धबुद्धीचे एकमेव स्वरूप आहे अशी समजूत अनेक वेळा प्रचलित असलेली आढळून येते. खरं पाहू गेलें असता, निष्कामतेहून निरहकारिता मित्र आहे इतकेंच नव्हे तर उच्चहि आहे. गीतेच्या उपदेशाचे—एकमेव नसलें तरी एक प्रमुख—वैशिष्ट्य निष्कामतेपेक्षा निरहका-रितेच्या अपूर्ण आदेशातच अधिक व्यक्त झाले आहे असें आम्हास वाटतें. अहंभोक्तृत्वकल्पनेतून कामविकार व अहंकर्तृत्वकल्पनेतून कर्तृत्वाहकार निर्माण होतो. पहिलीतून मुक्त होणें ही निष्कामता, दुसरीतून मुक्त होणें म्हणजे निरहकारिता. अहंभोक्तृत्वभावना विराम पावून प्राणी—अर्जुनाप्रमाणें—निष्काम झाला तरीहि कर्तृत्वकल्पना शिलक राहू शकते. कर्मबधाची अंतिम जड हीच आहे. कर्म करीत असताहि तत्त्वतः मी त्याचा कर्ता नाहीं अशी मनात दड भावना होणें ही अत्यंत कठीण पायरी असून ती निष्कामतेच्याहि पलीकडील स्थिति होय. गीतोक्त बुद्धियोगाची ती अंतिम अवस्था होय. कर्माचे ठायी कर्तृत्वस्वरूप आसक्ति राहिल्याने प्राणी कर्मबधनात फगतो. निष्कामतेने केवळ कर्मफलबधन तुटतें व मनुष्य निस्वार्थ परोपकारी उद्दिष्टासाठी कर्म करू लागतो. परंतु निरहकारितेने तर तो कर्मबधनातूनच मुक्त होतो. निष्कामता म्हणजे कर्मफलाचे ठायी स्वार्थविषयक आसक्तीचा अभाव. अशी कर्मफल-विषयक अनासक्ति आणि कर्मविषयकच अनासक्ति यात गीताकारांनी अनेक स्थळी भेद दर्शविला आहे. श्रीकृष्ण अर्जुनाला या उभयागानें अनासक्त करू चाहत होते. मनुष्य निष्कामतेने—अर्थात् तिला कार्यकर्मपरतेची जोड मिळाली तरच—सत्त्वगुणांपात्रेती पोदोचू शकेल; परंतु त्याच्याहि पुढे जाऊन कर्तृत्वा-द्वाराद्वारित्य वृत्तीत बाणले तर तो त्रिगुणातीतावस्थेप्रत प्राप्त होईल. ब्राह्मी स्थितीच्या यज्ञाचा समारोप करतांना गीताकारांनी निरहकारितेचा निष्कामते-हून वेगळा अग्रा दर्जेत केला आहे :

विहाय कामान्यः सर्वान्पुमांश्चरति निस्पृहः

निर्ममो निरहंकारः स शान्तिमधिगच्छति ॥२-७१॥

[सर्व कामेच्छा त्यागून जो निस्पृह, निर्मम व निरहकार पुरुष (संसारत) वावरतो, त्याला शांति प्राप्त होते.] यात निर्ममत्वाने भोक्तृत्वाभाव व निरहकारितेने कर्तृत्वाभाव दर्शविला आहे. गीतोक्त आदर्श कर्मांचे निष्कामता हेच एकमेव किंवा प्रमुख विशेषण आहे ही समजूत चुकीची आहे. प्रथम म्हणजे ते कर्म 'कार्य'—वस्तुतः, व्यक्तिनिस्पृहदृष्ट्या, इष्ट—असले पाहिजे, नंतर ते निष्काम असले पाहिजे, व शेवटी ते निरहकार असले पाहिजे. अर्थात् ते कर्म निष्काम व निरहकार असले पाहिजे याचा खरा अर्थ, ते करताना कर्ता निष्काम व निरहकार असला पाहिजे हा होय 'कार्यता' हा कर्माचा गुण होय, निष्कामता व निरहकारिता हे कर्त्याचे म्हणजे त्याच्या वैयक्तिक बुद्धीचे (दृष्टिकोनाचे) गुणविशेष होत. कर्ता व कर्म हे उभय शुद्धस्वरूपी असले म्हणजे ती आदर्श कृति होते.

निरहंकारिता

या निरहकारितेची शिफारस अशी आहे की, मनुष्याचा वस्तुतः निर्गुण निर्विकार आत्मा स्वतः काहीहि करित नसून त्याचा देह जे जे कर्म करताना दिसतो त सारे प्रकृतीच्या गुणांच्या खळांमुळे होत असल्याने कर्त्याने स्वतः कडे त्याचे कर्तृत्व मानू नये असे अवता खत कडे ते कर्तृत्व घेऊन त्या अहंकारभावाने प्रस्त होणे हे अशानीपणाचे लक्षण होय.

तत्त्वप्रित्तु महाप्राहो गुणकर्मविभागयो.

गुणा गुणेषु यतन्त इति मत्या न सज्जते ॥ ३-२८ ॥

प्रकृतेर्गुणसमूहा सज्जते गुणकर्मसु .. ॥ ३ २९ ॥

[पणु, अर्जुना, जे गुण व कर्म यांच्या विभागाचे तत्त्व जाणताना ते हा सारा गुणगुणांचा आसपासला खेळ आहे असे मानून (कर्मात कर्तृत्वकल्पनेने) आसक्त होत नाहीत (उल्लं) प्रकृतीच्या गुणांनी मोहित होणारे अज्ञान गुण व कर्म यांच्या टांगी आसक्त होतात.]

नैव किञ्चित्करोमीति युक्तो मन्येत तत्त्ववित्
 पश्यञ्जृम्भन्स्पृशञ्जिघ्रन्भ्रमन्तच्छन्स्वपञ्चमन् ॥५८॥
 प्रलपन्विमृजन्पृणहन्नुन्मिषन्निमिषन्नपि
 इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन् ॥ ५-९ ॥

[योगयुक्तः तत्त्ववेत्ता पुरुषार्थे पाहताना, ऐकताना, स्पृश करिताना, वास घेताना, खाताना, चालताना, शोष घेताना, श्वास घेताना, बोलताना, विसर्जन करिताना, घेताना, आणि पापण्याची उघडझाप होतानाहि, 'मी काहीहि करीत नसून इन्द्रियाचा आपापल्या विषयाच्या ठायीं व्यवहार चालला आहे' असे ममजावें.] याच अर्थानें गीताकार म्हणतात :

प्रकृतेः क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि सर्वशः
 अहंकारविमूढात्मा कर्ताहमिति मन्यते ॥ ३२७ ॥

[प्रकृतीच्या गुणामुळे सर्व कर्म होत असता अहंकारप्रस्त प्राणी स्वतःला (त्याचा) कर्ता मानीत असतो.] निष्काम कर्म करू पाहणाऱ्यानाहि प्रसर्गा हा असा भ्रम प्राप्त होऊ शक्य आहे. दुरात्म्याचा तर असोच, पण महात्म्याचाहि-स्वार्थत्यागी व्यक्तीचाहि-शेवटचा पाप म्हणजे ही कर्तृत्वाद्द्वारा बुद्धि होय या अहंकारानें प्रस्त होऊनहि मनुष्य आपापेत्तों कार्यकर्मांला-कर्तव्याला-विकटून राहिल तोंपावेतों तितकामा घेऊ नार्ही; परंतु तो जर त्या अहंकारास बळी पडून अर्जुनाप्रमाणें कर्तव्यच्युत होऊ लागला तर त्या मोहाचे दुष्परिणाम विशेषच नित्य होतात.

निष्कामतेपेक्षा निरहंकारिता ही ज्ञात्याच श्रेष्ठ कोटीची आहे हें तर खरेंच, पण याशिवाय गीतेंत निष्कामतेपेक्षा निरहंकारितेला अधिक महत्त्वाचें स्थान असण्याचें आणखीहि कारण आहे. अर्जुनाला समाचा बीट येऊन सात्त्विक का होईना पण ता निष्काम झाला होता हें वर अनेकवार दाखविलेंच आहे. पण तो निरहंकार मात्र शाला नव्हता. त्याच्या ठायींची भोक्तृत्वप्रवृत्ति स्थगित झाली असली तरी अहंकर्तृत्वस्वप्ना कायम व क्रियमाण होती. माझ्या कर्माचा मी कर्ता आहे, मला वाटल्याम मी एखादें कर्म करीन किंवा न करीन, ही भावना त्याचे ठायीं दास करीत होती. 'न कर्तृत्वद्वयनेमुळेच 'माझ्या हातून' याचा वध होणार आहे व त्याचा परिणाम म्हणून मला पाप लागेल असें

त्याला वाटत होतें. यासाठी 'याचा म्हणजे याच्या आत्म्याचा तत्त्वतः बंध कधीच शक्य नसून जें काय होणार अमळ तें म्हणजे फक्त याचें देहांतर होय' असा प्रथम साखरजानानुसार उपदेश सांगून नंतर या स्वजनाच्या अशा देहातराचें देखील कर्तृत्व स्वतःकडे मानूं नकोस असा निरहकारवृत्तीचा उपदेश श्रीकृष्णानें अर्जुनास केला आहे. ई युद्धर्म म्हणजे एक कार्य कर्तव्य आहे हें तू नीट जाण, ब मग तें करताना स्वतःची वृत्ति निष्कामता व निरहकारिता या उभयानीं युक्त अशी सम ठेव असें श्रीकृष्णाचें अर्जुनास सांगणें आहे.

आत्मज्ञान व शुद्धवृत्ति यांचें परस्परावलंबित्व

निष्कामता व निरहकारिता यांना गीताकारांनी मनुष्याच्या वृत्तीचीं शुद्ध स्वरूपें मानलें आहे. पहिलें शुद्धतर असून दुसरे शुद्धतम आहे. बुद्धीच्या या उभय अवस्था वस्तुतः सत्य आत्मज्ञानापासूनच उद्भवतात. विशुद्ध, नित्य व अविकारी आत्मा तत्त्वतः मोक्षाहि नार्ही व कर्तीहि नार्ही. अर्थात् आत्म-स्वरूपाचें यथार्थ ज्ञान झालें कीं बुद्धीत निष्कामता व निरहकारिता येणें सहज होतें. परंतु या स्वरूपाच्या केवळ शाब्दिक श्रवणज्ञानानें कर्त्याच्या वृत्तीत तत्वाळ परक पडत नार्ही. तें ज्ञान मानवी वृत्तीत, स्वभावात, पूर्णपणें मुरलें पाहिजे. आत्म्याचें भोक्तृत्वराहित्य बुद्धीत मुरलें म्हणजे मनुष्य निष्काम होतो, व कर्तृत्वराहित्य मुरलें म्हणजे तो निरहकार होतो. सत्य तत्त्वाचा शाब्दिक अर्थ आकलन होणें ही ज्ञानाची पहिली अवस्था होय. तें अतःकरणान मुरून बुद्धि तदारार होणें याचें नांव योग. अग्नी योगावस्था प्राप्त झाली म्हणजे पूर्वी केवळ शाब्दिक अर्थाच्या अग्रगंथ अग्रगंथ ज्ञानाचें रहस्य प्रत्यक्ष अनुभवांनें प्रतीत होऊ लागतें. अशा रीतीन ज्ञान व योग हे उभय परस्परावरली असून अंतिम दृष्ट्या एकच आहेत. ज्ञानाचा हा योगोत्तर अनुभव प्रत्यक्षस्वरूपा अग्रतो; मात्र प्रारंभीच्या शब्दस्वरूपा अग्रत्यक्ष ज्ञानानुभवावर भ्रदा अमत्या-शिवाय मानव पुढच्या पायऱ्या चढू शकणार नार्ही, म्हणूनच श्रद्धेशिवाय ज्ञान नार्ही असें गीताकारांनीं म्हणें आहे. अंतिम अग्रगंथ दृढवात आत्म ज्ञानाचा प्रकाश स्पष्ट पडला, म्हणजे निष्कामता व निरहकारितास्वरूपा शुद्धबुद्धि वृत्तीत पूर्णपणें भिन्नते. अशा प्रकारे ज्ञान व योग याचें प्रागंभिक भिन्नत्व व अंतिम एकत्व भगवतांनीं आपल्या प्रामादिक वागींनें वर्णन केले आहे. याचें विस्तृत विवरण पुढे उत्तरखंडात येणार आहे.

प्रकरण नव्वे

मोहाचे अन्य प्रकार

मागे सातव्या प्रकरणात सांगितलेल्या मोहाच्या प्रकारांपैकी पहिल्या म्हणजे बौद्धिक अज्ञानजन्य कार्यकर्मत्यागरूपी मोहाचे येथपावेतो विस्ताराने विवरण करून, अर्जुनाचा मोह त्या प्रकारात कसा मोडतो हे स्वतः त्याच्या मनःस्थितीवरून व श्रीकृष्णाने त्या मोहाच्या केलेल्या निरसनावरून पाहिले. आता उरलेल्या प्रकाराचा विचार करून अर्जुनाचा मोह त्यात येत नाही हे पाहू. म्हणजे अन्वयव्यतिरेकपद्धतीने अर्जुनाच्या मोहाच्या स्वरूपाची निश्चिती होईल.

अर्जुनाचा युद्धनकार स्वकायाकुशेभयार्थ नव्हता

परंतु मोहाच्या त्या अन्य प्रकाराकडे वळण्यापूर्वी मोहाच्या प्रथम प्रकाराशी सहस्र पण तमोगुणात्मक मोहात न मोडणाऱ्या एका मनःस्थितीकडे आम्ही वाचकांचे लक्ष वेधू इच्छितो. मोहाच्या प्रथम प्रकारात बौद्धिक घोटाल्यामुळे उत्पन्न झालेला कार्यकर्मत्याग असतो. हा प्रकार तमोगुणात्मक असला, तरी कार्यकर्मत्यागाचा आणखीही एक प्रकार असून तो गीताकाराच्या मते तमोगुणात मोडत नाही असे दिसते. कोही कार्य कर्मे बाह्यतः सुगमप्रद तर काही दुःखप्रद असतात. यातील द्वितीय प्रकारच्या कर्मांचा, त्याच्या परिणामातील ऐंद्रियिक व लौकिक दुःखांना भिऊन, कोणी त्याग केला तर अमा कार्यकर्मत्याग रजोगुणी हाय. गीतेत याचा उद्हरण पुढील प्रकारे आला आहे :

दुःखमित्येय यत्कर्म कायकुशेभयात्त्यजेत्

स कृत्या राजसं त्याग नैव त्यागफलं लभेत् ॥१८८॥

[एखादे कर्म दुःखद आहे म्हणून, शरीरद्वेषाच्या भीतीने, कोणो टाकले तर त्याचा तो त्याग राजस ठरून त्याला (खऱ्या) त्यागाचे फल मिळणार नाही] या त्यागाचा उगम दुःखविषयक उद्विग्नतेत असतो; व अशी उद्विग्नता ही रजोगुणात्मक सकामतेचे एक स्वरूप असते हे आपण सहाव्या प्रकरणात पाहिलेच आहे. यासाठी या प्रकारास गीताकारांनी तामस न म्हणता राजस म्हटल असावे शिवाय या कर्मत्यागात बुद्धीला घोयळा पडलेला नसतो; अमुक एक विशिष्ट कर्म हे यावेळीं माझे कर्तव्य आहे हा बुद्धीचा निश्चय झालेला असूनहि शरीरद्वेषाच्या मयाने मनुष्य ते टाळतो. यास्तव हा कार्यकर्म-त्याग मोहस्वरूपीहि नाही. शारीरिक वसमाना किंवा स्वमृत्यूला मिळून जर अर्जुन रणागणाररून परत पाहत अमता तर त्याचे ते कृत्य या प्रकारच्या त्यागात गणले गेले असते. परंतु अर्जुनाचा युद्धनकार गौद्धिक अज्ञानावर आधारभूत—य म्हणून तमोगुणात्मक मोहस्वरूपी—असून, ‘कायद्वेषभयार्थ’ नव्हता हे उघडच आहे. पण असे असताहि काही माध्यकार अर्जुनाच्या नकाराला या प्रकारात घालू पाहतात हे पाहून विस्मय वाटतो !^१ निःशस्त्र व अप्रतिकार अवस्थेत जो रणागणावर दारूकडून मारला जाण्यासहि तयार होता, तो काय ‘कायाद्वेषभयप्रस्त’ म्हणावयाचा? अर्जुन अशा दुःखाला भीत नव्हता; तो ‘पापा’ला भीत होता. मोक्ष अंतरण्याच्या कल्पनेने त्याला झालेला ‘विषाद’ निराळा, आणि या श्लोकात बघिलेले शरीरद्वेषभयोत्पन्न दुःख निराळे! अर्जुनाच्या युद्धविरोधाला बरील श्लोकाच्या श्रेवात बसवू पाहणे हा त्याला सकाम अंतरण्याचाच एक प्रकार होय.

अर्थात् बरील श्लोकात ज्या कायाद्वेषाचा उल्लेख आहे त्याचा मध्य कर्त्याच्या स्वतःच्या कोपणी असून इतराच्या शरीराच्या नाही. स्वतःच्या देहाला कष्ट होतील म्हणून केलेला कर्मत्याग बरील प्रकारचा होय. परंतु आपल्या एखाद्या कृत्याने इतर कोणाच्या देहाला द्वेष होतील या मयाने (ते भय अनुचित व अवास्तव असेल तर, उदाहरणार्थ रुग्णावर योग्य दवाप्रिया

१ “गीतातत्त्वमञ्जरी”, ले जे. न. कर्दाकर, पृ. ५१८. अखिद घोषानीहि हा आरोप काही प्रमाणात अर्जुनावर केलेला आहे. पुढील प्रकरणात आम्ही त्याच्या दिष्टेच्या उताऱ्यातील ‘the heart’s recoil from individual grief and suffering’ हे शब्द पाहा.

करताना, गुन्हेगारास योग्य शिक्षा देताना इ.) कोणी तें कर्म सोडील तर हा कार्यकर्मत्याग राजस प्रकारात न मोडता तमोगुणस्वरूप त्रैदिक अज्ञानजन्य मोहात गणला जाईल ^१ तो निष्काम माहात्मा एक प्रकार होय अर्जुन स्वतःच्या कायाकेशकल्पनेने व्याकुल झाला नव्हता तरी इतरांच्या-शत्रुपक्षीय स्वजनांच्या-शरीरावर या युद्धात होणाऱ्या आघातांच्या कल्पनेने त्याला मोह उत्पन्न केला होता. त्या शारीरिक आघातांना तो त्या व्यक्तींचाच मृत्यु म्हणजे विनाश मानू लागला होता, व म्हणून त्याच्या वधाचें पाप स्वतःवर येईल असें त्याला यादत होतें गीतोपदेशाच्या प्रारंभीच श्रीकृष्णानीं अर्जुनास सुखदुःखस्वरूपी मात्रास्पर्श सहन करण्यास पुढीलप्रमाणे उपदेशिले असले तरी त्याचा अर्जुना पुरता रोख इतरांच्या दहावरील मात्रास्पर्शांशी आहे :

मात्रास्पर्शास्तु कौन्तेय शीतोष्णसुखदुःखदाः

आगमापायिनोऽनित्यास्तास्तितिक्षस्य भारत ॥ २१४ ॥

य हि न व्यथयन्तेते पुरुषं पुरुषर्षभ

समदुःखसुख धीर सोऽमृतत्वाय कल्पते ॥ २१५ ॥

गीतेच्या सुरवातीस केलेल्या या उपदेशावरून श्रीकृष्णास अर्जुनाचे मनः-स्थितींत स्वतःच्या दैहिक सुखाविषयी आसक्ति व दुःखाविषयी भय अथवा उद्दिग्नता एका शब्दांत 'समामता'—दिशत होती, व ती दूर करण्यासाठी त्यानीं हा उपदेश केला, असा प्रथमदर्शनी त्रह होणे शक्य आहे परंतु अधिक विचारांनीं तो गम्यनीय वाग्नार नाही. वरील दोन श्लोकानून व्यक्तीने स्वतःच्या कायिक सुखदुःखाविषयी निर्विकार असणे असा आदेश निघू शकतो यात संशय नाही किंमुना, या अध्यायातील दुसरे काही श्लोक गीतासारांनीं इतर कोटून उद्धृत केले आहेत तसेच हेहि श्लोक केले असतील, तर त्याच्या मूळ कर्त्याचा तमा आशयादि अथ शक्य परंतु ते उद्धृत केलेले असो, किंवा गीतासाराचे स्वरचित असो, त्यानून सर्वच-म्हणजे स्वतःच्या व इतरांच्यादि-सुखदुःखाविषयी समस्त निर्विकारतेचा आदेश निघत असला, तसे ज्या सदमांत गीतासारांनीं अर्जुनाला उद्देशून त्याचा उपयोग केला आहे, तो नीट पारता तेथे त्याचा रोख प्रामुख्याने अर्जुनाच्या स्वतःच्या मात्रास्पर्शांशी नसत कीरपक्षीय स्वजनांच्या मात्रास्पर्शांशी आहे. गीतेतील

कितीक वचनातून अर्जुनाच्या तात्कालिक परिस्थितीला उद्देशून एक मर्यादित अर्थ, व शिवाय तन्निरपेक्ष अखिल मानवजातीला उपयुक्त असा दुसरा व्यापक अर्थ, असे दोन अर्थ समवृत्तात हे ध्यानात घेणे आवश्यक असून, याचें एक महत्त्वाचें उदाहरण आम्हीं पुढे अक्रयाच्या प्रकरणातहि दाखविलें आहे. अशा वेळीं त्या व्यापक अर्थाचें वाचकांनें मनन करणें इष्टच असलें तरी त्यावरून अर्जुनाच्या विशिष्ट मनोभूमिकेविषयी गैरसमज करून घेणें मान योग्य नव्हे. उदाहरणार्थ, वरील दोन श्लोकांच्या निकट संदर्भातला पुढील श्लोक पाहा :

देहितोऽस्मिन्यथा देहे कौमारं यौवनं जरा

तथा देहान्तरप्राप्तिर्धर्षिस्तत्र न मुह्यति ॥२-१३॥

आता यांत हे देहांतर कोणाचें हे स्पष्ट न केल्यानें, हा उपदेश स्वतःच्या मृत्यूच्या कल्पनेनें घाबरणाऱ्याला जसा लागू पडेल तसा तो इतर कोणाच्या मृत्यूनें व्यथित होणाऱ्या व्यक्तीलाहि लागू पडेल. मृत्यु-मग तो स्वतःचा असो किंवा अन्य कुणाचा असो-धैर्यगान म्हणजे आत्मशक्ती मनुष्याला मोहित करित नाही; का कीं, असा मृत्यु म्हणजे केवळ जड देहाची एक अवस्था असून मूल आत्मतत्त्व त्यायोगे बाधित होत नाही हे तो जाणतो. परंतु या श्लोकाचा हा अर्था व्यापक अर्थ शक्य असला तरी प्रत्यक्ष अर्जुनाला कोणाच्या देहांतरानें मोह पडला होता? तो स्वतःच्या मृत्यूबद्दल शोक करित होता काय? तो तर त्यासाठीं प्रसन्नच पडल्यास तयारीहि होता! त्याला कौरवाच्या देहांतर-कल्पनेनें मोह पडला होता. या युद्धात माझ्या हातून याचा मृत्यु घडून आल्यास याच्या वधाचें, विनाशाचें, पातक माझ्या शिरीं येईल हा त्याचा मोह दूर करण्यासाठीं हा श्लोक सांगितलेला आहे, हे पाहिले म्हणजे या श्लोकावरून अर्जुनावर स्वमृत्युमहाचा आरोप करणें कसे अयोग्य ठरेल हे ध्यानात येईल. अणि याच श्लोकाच्या स्पष्टीकरणाथे उपरोक्त मात्रा-स्पर्शविषयक दोन श्लोक आले आहेत हेहि पाहिले, म्हणजे त्यातूनहि अर्जुनाच्या ठीकीं स्वकायाद्वेषाभय किंवा स्वकायामुलत्पृष्टा अनुमति करणें समर्थनीय नसल्याचेहि पटेल असा विश्वास वाटतो. किंबहुना श्लोक २-११ मध्ये 'अशोक्यानन्यशोचस्त्वं' येथपासून सुरू होणारा विषय व त्याचप्रमाणें पुढेहि कितीक श्लोकांवाटेत चाललेल्या त्याचा परिपोष पाहिला, म्हणजे उपरोक्त १४ व १५ या श्लोकांतील मात्रास्पर्शाचा सर्वप्रकार अर्जुनाच्या स्वतःच्या दैहिक

अनुभवार्थी नसून, इतरावर—म्हणजे शत्रुपक्षीय भीष्मद्रोणकौरवादिकावर—या युद्धात राजाछात्री होणाऱ्या सभाव्य प्राणातिक आघाताची आहे ही दिसून येते. विशेषतः श्लोक २-४ वडे पाहिले म्हणजे या प्रस्तुत श्लोकाचे अर्जुनासाठी प्रयोजन घ्यानात येईल :

कथं भीष्ममहं संरये द्रोणं च मधुसूदन

इषुभिः प्रतियेत्यामि पूजार्हावरिसूदन ॥ २-४ ॥

ज्या भीष्मद्रोणाच्या देहाला मी पूजासादित्याचे सुखकारक स्पर्श घडवावयाचे, त्याच्याच दहावर मी बागांनी दुःखद आघात कस करू ? अर्जुनाच्या या अशा प्रश्नाला उद्देशून श्रीकृष्ण श्लोक २-१४, १५ मध्ये म्हणतात की, एकदा कर्तव्याचा योग्य निश्चय केल्यावर मग त्या कर्तव्याच्या पालनाने या तुझ्या स्वजनाना सुखप्रद मात्रास्पर्शाचा अनुभव येईल किंवा दुःखद मात्रास्पर्शाचा येईल असा विचार करीत बसून बुडोला भ्रमात पाडू नकोस. हे मात्रास्पर्श अनित्य असतात. तू यांना भोग प्राप्त करून दिले तरी ते भोग शाश्वत टिकणारे नाहीत, तू यांना तुझ्या आवश्यक कर्तव्याचरणात प्राणघातक वेदना दिल्यास तरी त्याहि शाश्वत नाहीत, कारण हा देह गेल्यावर यांना दुसरा नवीन देह प्राप्त होऊ शकेल. नासाठी देह व आत्मा यातील भेद ओळखून जो या सुखदुःखात्मक मात्रास्पर्शाच्या निचाराने स्वकर्तव्यापासून व आत्मतत्त्वविचारापासून विचलित होत नाही तोच मोक्षप्राप्तीस पात्र म्हणावयाचा.^१

बौद्धिक व मानसिक कारणांतून उद्भूत कायिक अनुभव

पणु इतक्यापरहि काही वाचकांच्या मनात या स्पष्टी एक शका उद्भवणें शक्य आहे. ज्या मात्रास्पर्शाना सहन करण्याचा व त्यायोगे व्यथितचित्त न होणाऱ्याचा उपदेश अर्जुनास उपरोक्त श्लोकाद्वयात केला आहे, त्याचा सवध अर्जुनास प्रयमाच्यानाना वर्गितल्या पुढील अनुभवार्थी तर नसेल !

- १ यामाठी श्लोक २-१४ मधील 'निमित्तस्व'चा अर्थ 'याच्या विचाराने आपली कर्तव्यनिश्चयबुद्धि घोंटाळ्यात म्हणजे मोहान पडू देऊ नकोस' असा करगे इष्ट आहे श्लोक २-१३ मध्ये देहांतर कपनेने घार पुरण 'न मुच्यते' (मोह पावत नाहीत) असे म्हटले असून त्याच्याच स्पष्टीकरणार्थ हा चौदावा श्लोक आहे हे पाहिले म्हणजे हा अर्थ पटू शकेल

सादन्ति मम गात्राणि मुखं च परिशुष्यति
वेपथुश्च शरीरे मे रोमहर्षश्च जायते ॥ १-२९ ॥

गांढीयं संसते हस्तात्त्वक्चैव परिदह्यते
न च शक्नोम्यवस्थातुं ... ॥ १-३० ॥

परंतु ही शकादि निराधार आहे. कारण या दैहिक अनुभवांमुळे अर्जुनास शोक उत्पन्न झाला नव्हता, तर त्याला शोक उत्पन्न झाला होता म्हणून त्याला या अनुभवाची प्रतीति होत होती ! त्याच्या आंतरिक बौद्धिक मोहाची ही बाह्य चिन्ह होती. सभाव्य महत्पापकल्पनेने त्याच्या बुद्धीत अतीव भ्रम निर्माण झाला व त्यामुळे मन अत्यंत क्षुब्ध होऊन शिवाय शरीरावर हे परिणाम घडून आले. बौद्धिक मोहाने मनात विषाद उत्पन्न झाला व मग त्यायोगे शरीरक्रियेवर असा विपरीत परिणाम झाला. सारांश, त्याची दुःखद कायिक प्रतिक्रिया ही त्याच्या शोकमोहाचे कारण नसून कार्य होती.^१ यास्तून या कप-टाहाडि कापाड्डेवाना तु निर्विकारतेनें सहन कर असें म्हणण्यात काही खारस्य नव्हतें. पापपुण्यविषयक बौद्धिक मोह व त्यामुळे मनात प्रकटलेला प्रचंड महा-विषाद यांचे प्रथम योग्य निरसन होण्यापूर्वी केवळ या बाह्यकायिक अवस्थेचे नियमन हा एक बरबराचा व व्यर्थ उपाय ठरला असता. किंहुना आधुनिक मानसशास्त्र मार्गे त्याप्रमाणे या जबरदस्तीच्या बाह्य नियंत्रणाचा एकदर शारी-रिक व मानसिक परिस्थितीवर विपरीत परिणाम झाला असता. खुद्द गीतेच्या दृष्टीतच तो “ मिथ्याचार ” (श्लोक ३-६) ठरला असता. जर तो शोक कायिक परिस्थितीतूनच उद्भवला असता तर गोष्ट वेगळी असती. समजा की, अर्जुनाला एकाएकी अधोगत्यासु किंवा तन्मम अन्य एखादा भया-नक रोग उद्भवून त्यामुळ त्याला असा कंप, चमंदाह, घनुष्यपात, इत्यादि अनुभव आला असता, व “ अरेरे ! ऐन युद्धारभसमयीं माझ्या शरीराची काय ही दशा झाली ! ” असे वाटून त्याला शोक उत्पन्न झाला असता, तर तो कायाग्रेगन्न्य ठरला असता. परंतु त्याला खरोखर झालेल्या शोकाचे स्वरूप याहून भिन्न होतें.

अर्जुनाचा कार्यकर्मत्याग म्हणजे युद्धविरोध स्वकाशग्रेगभवायें अर्थात्

१ श्लोक २-८ मध्ये स्वतःच्या घांटांना ‘ टच्छेयमिद्रियानाम् ’ असें म्हणून अर्जु-नानें शोककडे वळण्या व ऐंद्रियिक ग्रेगाकडे कायेंच दिवें अहे.

सकाम अथवा राजस नव्दत्त, हे अशा प्रकारे पाहिले. आता तमोगुणात्मक मोहाच्या उर्वरित प्रकाराकडे वळू.

मोहाचा द्वितीय प्रकार

(२) बौद्धिक अज्ञानजन्य अकार्यकर्मस्वीकार :—हा निष्काम में हाचा दुसरा प्रकार होय. पहिल्या प्रकार केवळ नकारात्मक आहे, तर यात प्रत्यक्ष निषिद्ध कर्मांचा अगिकार आहे. यात कार्याभार्यव्यवस्थितीविषयी कर्त्याच्या मनात उद्धयलेल्या तीव्र घोटाळ्यामुळे, मनाने व वृत्तीने निष्काम असूनहि, मोक्षमार्गाविषयीच्या किंवा परहितामर्षीच्या चुकीच्या कल्पनेमुळे, मनुष्य कार्य कर्म सोडतो, इतकेंच नव्हे, तर त्याऐवजी प्रत्यक्ष एखादे निषिद्ध कर्म करण्यास प्रवृत्त होतो. कित्येक घमाघ, व सकुचित तत्त्वाघ, पण वैयक्तिक दृष्ट्या निष्काम व निर्भय, अशा व्यक्तींच्या वृत्ती या सदरात मोडतील. भिक्षाग्रसेवनाचा अर्जुनाचा उल्लेख बर अर्थवादात्मक नसून, युद्धत्याग करून खरोखरच ते कर्म मोक्षप्रद म्हणून अगिकारण्याचा त्याचा विचार असता, तर त्याचें तसे कृत्य या सदरात पडलें असतें. मात्र तरीहि त्या दृष्ट्याचा उगम कामात नसता हे विसरून चालणार नाही.

सकाम मोह

(३) सकाम अकार्यकर्मस्वीकार :—या प्रकारात कामामुळे म्हणजे भोगासक्तीने मनुष्याची मति इतरी भ्रष्ट होऊन जाते की, ती कार्य कर्माला अकार्य व अकार्याला कार्य समजू लागते; आणि ती केवळ कार्यकर्मत्यागच नव्हे तर प्रत्यक्ष अकार्यकर्मस्वीकारहि करिते. कामाच्या या प्रभावाला उद्देशून गीताकार म्हणतात :

इन्द्रियाणि मनो बुद्धिरस्याधिष्ठानमुच्यते

एतैर्विमोहयत्येष ज्ञानमावृत्य देहेनम् ॥३-४०॥

‘आधीच मर्कट तशातहि मद्य प्याला’ याप्रमाणे या सकाम मोहाच्या परकीत सारलेले जीव नाना प्रकारची आसुरी अकार्य कर्मे करू लागतात :

काममाश्रित्य दुष्पूरं दममानमदान्विताः

मोहाद्गृहीत्याऽऽसद्ब्रह्महान्प्रवर्तन्तेऽशुचिप्रताः ॥१६-१०॥

[कधीहि पूर्ण न होणाऱ्या कामाच्या आहारां वाऊन, दम-मानीपणा-उन्मत्तता

यानीं भारलेले, (बुद्धीला पडलेल्या) मोहामुळे असत्य गोष्टींचें (सत्य म्हणून) ग्रहण करून—अथवा मनात दुष्ट इच्छा धरून—(हे) कुमार्गगामी लोक (विश्वाच्या अहितार्थ, भलभलतीं घाणेरडी) कर्मे करण्यास प्रवृत्त होतात]^१. अशा कर्मांना तामस म्हटलें पाहिजे हें उघडच आहे.

अनुबंधं क्षयं हिंसामनपेक्ष्य च पौरुषम्

मोहादारभ्यते कर्म यत्तत्तामसमुच्यते ॥१८-२५॥

[पूर्वापारसंबंध (परिणाम), सभाव्य ज्ञान, हिंसा, आपलें बळ, याविषयी योग्य सारासारविचार न करिता मोहानें जें कर्म आरभलें जातें तें तामस म्हटलें जातें.]

सकाम मोहाचा हा प्रकार केवळ सुगच्छेपासून शक्य आहे किंवा उद्विग्नतामिश्र सुगच्छेपासूनहि शक्य आहे. कार्यकर्म दुःखद असेल तर त्या विषयी अनावड, व शिवाय वेगळ्याच एखाद्या विषयोपभोगात आसक्ति या उभय मनोविकारांचें मिश्रण होऊन व्यक्ति कार्यकर्म त्यागून अकार्याकडे वळू शकेल

रजोगुण व तमोगुण यांच्या व्याप्तीविषयी विपर्यस्त ग्रह

तमोगुणस्वरूपी मोहाच्या या भिन्न प्रकाराकडे दुर्लभ करून त्याचें कर्तव्यत्याग हें एकच नकारात्मक स्वरूप आहे अशी समजूत करून घेतल्यानें अनेकांच्या मनात रजोगुण व तमोगुण यांच्या विशिष्ट व्याप्तीविषयी व परस्पर सवधाविषयी विपर्यस्त ग्रह वास वरीत असतो. उदाहरणार्थ, “ गीता-तत्त्वमजरी ” त श्री ज. स. करदीकर म्हणतात : “ तमोगुण हा सर्वोत वाईट खरा, तथापि त्यात निद्रा, प्रमाद, आलस्य, अज्ञान यांचें प्राशस्त्य असल्या मुळे त्याचे दुष्परिणाम सत्कार्याच्या अभावात्मक असतात. यास्तव रजोगुणाच्या प्राबल्यामुळे जितका लोकसंहार होतो तितका तमोगुणामुळे होत नाही. ” (पृ. ४६६, श्लोक १४-८ वरील टीप.) तमोगुण हा रजोगुणापेक्षा अधिक वाईट असता, रजोगुणानें लोकसंहार अधिक होतो हें म्हणणेंच विसंगत आहे व गीतेचा त्याला आधारहि नाही. रावण, कस, तैमूरलंग, नादिरशहा, चेंगीजखान इत्यादींनीं केलेल्या अमानुष लोकसंहाराच्या मुळाशीं केवळ रजोगुण

नसून तमोगुण होता. खरी गोष्ट अशी आहे की, तमोगुणाचें स्वरूप पक्क 'सत्कार्याच्या अभावात्मक' असतें ही बरील विधानात व्यक्त होणारी समजूतच चुकीची असून तिजमुळे गीतातत्त्वमजरीकाराचा हा घोटाळा झालेला आहे. त्यांनी प्रमाद व आलस्य यांना समानार्थी मानले आहे असें दिसतें. परंतु आळस नकारात्मक असला तरी प्रमादाचें तितकेंच स्वरूप नाही. प्रमादात केवळ कार्यकर्मत्यागच नव्हे तर प्रत्येक अकार्यकर्मस्वीकारहि समाविष्ट असतो. श्रीरामानुजाचार्यांनी म्हटल्याप्रमाणें 'प्रमाद' म्हणजे 'अनवधाननिमित्ता सत्कर्मणि प्रवृत्तिः' (बुद्धीच्या अनवधानतेमुळे, घोटाळामुळे होणारी असत्कर्माकडे प्रवृत्ति) होय^१. नळिकट्टीमाथ्यात प्रमाद म्हणजे 'कार्याकार्यानिवेकराहित्यम्'^२ असें म्हटलें आहे^३, पण तें तितकेंचें समर्पक नाही. चागलें व वाईट यात योग्य विवेक करण्याची शक्ति काम करीनाथी होऊन मनुष्य वाईटाकडेच प्रवृत्त होऊ लागतो ती मनःस्थिति प्रमाद होय. हा प्रमाद सकाम असेल किंवा केवळ बौद्धिक अज्ञानजन्य म्हणजे निष्काम असेल. परंतु तो उगम कसाहि असला तरी केवळ नकारात्मक आलस्य व प्रत्यक्ष कुप्रवृत्तीपर प्रमाद यातील भेद दृष्टि-व्याड करणें इष्ट नाही.

तमोगुणाचे परिणाम

चौदाव्या अध्यायातील तेराव्या श्लोकान तमोगुणाच्या बुद्धीचे पुढील चार परिणाम वर्णिले आहेत, अप्रकाश, अप्रवृत्ति, प्रमाद आणि मोह. यातील 'अप्रकाश' म्हणजे चागल्यावाईटाचा निर्णय करण्याची बुद्धीची असमर्थता, यात बुद्धि अधारान च्याचपट्ट लागते व तिला मार्ग दिसेनासा होतो. काय योग्य व काय अयोग्य याचा खरा किंवा खोटा कोणताच निर्णय देण्यास तो

१ श्लोक १४-१७ बरील भाष्य शिवाय पाह्या प्रमाद म्हणजे "इष्ट कर्तव्य न करिता अनिष्ट असें अकर्तव्य करणे"—श्री वि ग मानू संपादित श्रीमद्भगवद्गीता, भाग तिसरा, पृ १४०.

२ श्लोक १४-१३ बरील भाष्य पाह्या 'गीतारहस्य'कारांनी प्रमादाचा 'कर्तव्य मूढता किंवा कर्तव्याचा विमर' असा दिलेला अर्थ (श्लोक १४-९ चे भाषांतर पाह्या) देखील अग्राच ग्राह्य असून त्यात प्रमादातील कुर्मप्रवृत्ति स्पष्ट होत नाही. ग्राह्यमाप्यांताहि प्रमाद म्हणजे 'प्राप्तकर्तव्याकरणम्' इतकच म्हटलें आहे.

असमर्थ होऊन मनुष्य सशयभोवत्यात गिरक्या खात फिरतो, व त्याची केविलवाणी स्थिति होते.^१ अर्जुन ब्रह्मर्षी याच अवस्थेत होता.

अप्रवृत्तीत कर्तव्याचे ज्ञान असूनहि तें करण्याकडे प्रवृत्ति होत नाही; आणि त्याची कारणे निद्रा व आलस्य अशीं असतात (पहा श्लोक १४-८). अप्रकाश व अप्रवृत्ति या दोहोंत कार्यकर्मत्याग असला तरी यात पुढील भेद आहे. अप्रकाशात काय चागलें याचें नीट ज्ञानच नमत; अप्रवृत्तीत तें असतें पण तरीहि तदनुसार आचरण करण्यासाठीं अनिच्छा असते. आता ही तामस अप्रवृत्ति व श्लोक १८ ८ मध्ये वर्णिलेली राजस कर्मत्यागपर अप्रवृत्ति यातील भेद पाहा. या दोहोंतहि कर्तव्याची स्मृति जागृत असली तरी, राजस अप्रवृत्तीचा उगम दुःखविषयक उद्दिष्टतेंत आहे; तर तामस अप्रवृत्तीचा निद्रावृत्तीत व आठमात म्हणजे सुखासीनतेंत आहे. आज्ञाशी मनुष्य कर्मास नकार देतो तो त्या कर्मानें दुःख प्राप्त होईल या भयानें नव्हे; तर तें कर्म करण्याच्या उद्यमानें (परिश्रमानें) वर्तमान असतेंतच स्वस्थ राहण्यातलें सुख कमी होईल म्हणून ! मागे सहाव्या प्रकरणात सुखदुःखानुभव स्वतः असल्याचें म्हटलें आहे त्याचें स्मरण येथें आवश्यक आहे. जर हे दोन्ही अनुभव एकात्म मानले—मुखात घट म्हणजेच दुःख व दुःखांत घट म्हणजेच सुख असें मानले—तर हा राजस कर्मत्याग व तामस निद्रालस्य हे एकच ठरतील. पणु गीताकार सुखदुःखात मिश्रत्व मानीत असल्याने त्यांनीं या दोन प्रकारच्या अप्रवृत्तीत भेद करणें सुसंगतच आहे. याशिवाय, तामस अप्रवृत्तीत मनुष्य प्रत्यक्ष अन्य एखाद्या सुखानें आसून होऊन आवश्यक कर्तव्यास नकार देत असतो असेंहि नाही. तें कर्तव्य सुखप्रदहि असलें तरी निष्क्रियतेंतच जें स्वस्थपणाचें सुख असतें त्यान आसक्त होऊन असा तामसी मनुष्य त्या कर्मास नकार देईल. यासाठीं अधिक गूढम शब्दात घोळायलाचें शास्त्रास तामस अप्रवृत्ति ही दुःखभयानेहि नसते व सुखस्पृहेनेहि नसते; सुख व दुःख या उभयतांच्या अभावात्मक अशी जी एक निष्क्रियतेची

१ “अप्रकाश कर्तव्याकर्मव्यविवेकाभाव” — धनपतीश्वर अप्पोन्कर्यदीपिका, श्लोक १४-१३ परिलक्ष्य.

२ पाहा ‘ज्ञानमि धर्मं न च मे प्रवृत्तिः’ — (महामारुत).

तृतीयावस्था असते तिच्यात आसत् होऊन कर्म करण्यास नकार देणारी ही मन स्थिति होय ।^१

अप्रकाश व अप्रवृत्ति ही तमोगुणाचीं केवळ कार्यकर्मत्यागपर म्हणजे नकारात्मक स्वरूपे होत. उलट प्रमादात वर सांगितल्याप्रमाण प्रत्यक्ष निषिद्ध-कर्मप्रवृत्ति असते आता राहिला मोह. वस्तुतः मोह हा तमोगुणी मन स्थितीचा स्वतः असा एक चवथा प्रकार मानण्यापेक्षा अप्रकाश व प्रमाद या दोन प्रकारात कमी अधिक प्रमाणात आढळून येणारी बुद्धीची भुरळ, कर्तव्याकर्तव्य विषयक भ्रम अथवा अज्ञान असा त्याचा अर्थ करणे शक्य आहे. गीतेत या अर्थाने त्याचा उपयोग अनेक स्थळां आलेला आहे मात्र अप्रवृत्ति मोहात तितक्या समर्पकतेने बघेल असे वाटत नाही, कारण तिच्यात कर्तव्याच विस्मरण नसून निद्रालस्यामुळे ते करण्याची अनिच्छा असते यासाठी मोह म्हणजे निद्रा अथवा आठस असा काही भाष्यान दिलेला अर्थ^२ योग्य वाटत नाही. तुला साप्रत मोह प्राप्त झाला आहे असे श्रीकृष्ण अर्जुनास म्हणतात तेव्हा (उदाहरणार्थ, पाहा श्लोक २५२, ४-३५, १८-७२); आणि तुझ्या उपदेशाने माझा हा मोह दूर झाला असे अजुन म्हणतो (श्लोक १११, १८-७३) तेव्हा मोहाचा अर्थ निद्रा किंवा आठस रासच नव्हे! यासाठी मोहाचा व्यापक, पण तरीहि संपूर्ण तमोगुणाहून कमी, असा अर्थ करणे शक्य असून या अर्थाने नकारात्मक अप्रकाश व प्रत्यक्ष कुप्रवृत्तिपर प्रमाद असे त्याच दोन भेद होतात आम्ही या प्रघात मोहाचा असाच अर्थ केला असून, त्याच्या प्रथम भेदाला कार्यकर्मत्याग व दुसऱ्याला निषिद्धकर्मस्वीकार अशीं नावे दिली आहेत. गीतेत श्लोक ४१७ मध्ये वापरलेली परिभाषा उपयोजून याना अनुक्रमे अकर्म व विकर्म असेहि म्हणता येईल.^३

१ वरील विवचनावरून कार्यकर्मत्यागाचे पुढील तीन प्रकार वाचकाच्या लक्षात येतील (१) कायाश्लेशमयार्थ-राजग (२) बौद्धिक अप्रकाशोद्भव-तामस (३) निद्रास्यजन्य अप्रवृत्तीमुळे-तामस

२ उदाहरणार्थ पाहा “मोहो निद्रालस्यादिरूप”-नीलकण्ठीभाष्य (श्लोक १४१३), “मोहो निद्राविवर्धयो वा”-मधुसूदनीभाष्य (श्लोक १४१३)

३ अर्थात् तमोगुणी अकर्म आणि पूर्ण ज्ञानमपन्नतमुळे कर्मांतच तत्त्वतः प्रतीत होणारे अकर्म (पाहा श्लोक ४१८, २०) या गोष्टी अगदी भिन्न आहेत.

परंतु जेथे मोह शब्दाचा असा व्यापक अर्थ करावयाचा नसेल, व अप्रकाश, अप्रवृत्ति, प्रमाद याच्या बरोबरीने तमोगुणाचा एक वेगळा चवथा प्रकार म्हणून मोहास मानावयाचें असेल, तेथे त्याचा अर्थ बुद्धीची जडता, विस्मरण, ग्रहणशक्तीचा अभाव, आकलनशक्तीची कमतरता असा करिता येईल.

तमोगुणांत अप्रवृत्तीशिवाय कुप्रवृत्तीहि येते

याप्रमाणें तमोगुणाचें स्वरूप केवळ निष्क्रियतापर किंवा अकर्मण्यपर नसून, प्रत्यक्षपणें कुकर्मप्रवृत्तीपरहि असू शकतें. हें वर उद्धृत केलेल्या श्लोक १८-२५ घेऊनहि स्पष्ट होतें. रजोगुणात व्यक्ती एकदरीत विहित स्वरूपाचें असें कर्म पण सक्रामप्रेरित होऊन करिते.' निषिद्धकर्मप्रवृत्ति रजोगुणात न मोडता तमोगुणात मोडते. यामुळे, 'गीतातत्त्वमजरी'कार समजतात त्याप्रमाणें तमोगुणापेक्षा रजोगुणानें अधिक भयानक व अनिष्ट परिणाम संभवनीय नाहीं; किंहुना तमोगुणापेक्षा रजोगुण जात्या श्रेष्ठ असला तरी परिणामी अधिक दुष्ट ठरतो हें विधानच वदतोव्यापातपूर्ण याटतें ! कुकर्मप्रवृत्तीचा समावेश तमोगुणात न करिता रजोगुणात करण्याचा हा प्रघात य त्याचे दुष्परिणाम इतरहि काही भाष्यात आढळतात. उदाहरणार्थ, घनपतीची 'माध्योःकर्पदीपिका' पाहा. चौदाव्या अध्यायातील —

लोमः प्रवृत्तिरारभः कर्मणामशमः स्पृहा

रजरयेतानि जायन्ते विनृद्धे भरतर्पम ॥ १४-१२ ॥

या श्लोकाचा सबंध बद्धतः मीमांसनीय परिभाषित ज्यांना 'काम्य' व 'निमित्तिक' कर्मे म्हणतात, त्यांच्याशी असून 'निषिद्ध' कर्माशी नाहीं. निषिद्ध गोष्टी-विषयी लोम, प्रवृत्ति, स्पृहा या गोष्टी रजोगुणात न मोडता, याच्या पुढल्याच श्लोकात वर्णिलेल्या 'प्रमाद' स्वरूपा तमोगुणात समाविष्ट मानल्या पाहिजेत. पण घनपति यातील 'आरम' शब्दाचें स्पष्टीकरण करताना 'काम्यनिषिद्ध-लौकिकविषयांगा व्यापाराणामुद्यमः' असें म्हणून निषिद्ध कर्माचाहि त्यात उल्लेख करित आहेत. तसेंच, 'लोम' शब्दाचा अर्थ देताना 'स्वतःजन्य

१ पाहा श्लोक १८-१४ : "यदा तु धर्मकामार्थभूत्या धारयतेऽङ्गुन । प्रमंगल पलाकांक्षी भूतिः सा पथं राजसी."

विपुल धन असताहि दुसऱ्याच्या घनाचे ठायीं लुब्धता' असे त्यानीं म्हटलं आहे. परंतु हा असा लोभ तामस होय, राजस नव्हे राजस लोभात मनुष्याची स्वतःसाठीं एकदरीत समाजमान्य मार्गांनीं शक्य तितका धनसंचय वाढविण्या कडे प्रवृत्ति होईल तामस लोभ हा 'प्रमाद'च होय. निषिद्ध कर्मविषयक स्पृहा म्हणजेहि तामस प्रमादमोहच होय. या अशा प्रफारच्या कुप्रवृत्तीनाहि तमोगुणातून बगळून रजोगुणात समाविष्ट केले तर "तमास्त्वज्ञानजं विद्धि मोहनं सर्वदेहिनाम्" (१४-८) या मार्मिक तमोगुणवर्णनात स्वास्त्य तरी काय ठरणार ! निषिद्ध कर्माविषयांची स्पृहा, निषिद्ध वस्तूविषयी लोभ, या अशा गोष्टींच तर प्राणिमात्रांला मोहिनी घालण्यात प्रमुख असतात ! मांज अशी की, याच श्लोकातील (१४-८) 'प्रमाद' शब्दाचें स्पष्टीकरण करताना 'भाष्योत्तरदीपिका'कार स्वतः म्हणतात : "कार्यान्तरासक्ततया चिकीर्षितस्य कर्तव्यस्याकरण प्रमादः" [अन्य (म्हजे अर्थातच अकर्तव्यरूप, निषिद्ध) कर्मांत आसक्त झाल्याने जे करायचास हवें तें कर्तव्य न करणें]. या अर्थाने निषिद्ध कर्मासक्ति ही तमस्वरूपी प्रमादच ठरते. परंतु तरीहि हें विसरून तिला त्यानीं इतर रजोगुणात समाविष्ट मानले आहे. इतकेंच नव्हे, तर श्लोक १४-१८ मध्ये सत्त्वस्थाना श्रेष्ठ, राजसाना मध्यम य तामसाना निकृष्ट गति प्राप्त होते असें जें म्हटलें आहे, त्याच्या स्पष्टीकरणार्थ धनपति लिहितात : "तया राजसाः रजोगुणवृत्ते लोमादिपूर्वके काम्यनिषिद्धादिराजसे कर्मणि स्थिताः मध्ये दुःखबहुलेऽल्पसुखे मनुष्यलोके तिष्ठन्ति मनुष्येषूप्यग्रन्ते । जघन्यगुणद्वयापेक्षया निकृष्टः स चामौ गुणश्च तस्य जघन्यगुणस्य तमसः वृत्ते निद्रा लस्यादौ स्थिता जघन्यगुणवृत्तस्था मूढाः सदैव तामसाः अथो गच्छन्ति पश्चादिपुन्यग्रन्ते." म्हणजे याचा आशय असा की, प्रत्यक्ष निषिद्ध कर्म करणारे मध्यम गति पावतात, पण निद्रालक्ष्यादि कारणाने कार्यकर्म त्यागून केवळ निष्क्रिय स्वस्थ उमगाराम मात्र त्याहून अधम गति प्राप्त होते ! हे मारें उग्रदच विसरण न युक्तिरिगोपी आहे. आनंदाची गोष्ट इतकीच की, मूळ गीतेतील विवेचन या दोषापासून आलिन आहे !

तमोगुणाचा प्रमुख परिणाम 'प्रमाद' होय

गीतावर्णित तमोगुण हा केवळ नकारात्मक—अप्रवृत्तिपर—असतो, व योग्य अथवा अयोग्य मरें कर्माच्या प्रवृत्तीनें स्थान रजोगुणात होय या गैरममयुक्तीचे

हे सारे साहजिक परिणाम होत. श्री. अरविंद घोषांच्या पुढील उद्घारात हीच गैरसमजूत व्यक्त होत आहे. "the essence of rajas is movement and impulsion and kinesis, *pravritti*, but the essence of tamas is inertia, *apavritti*. Tamas is inertia of nescience and inertia of inaction, a double negative" (*Essays on the Gita*, Second Series P 252 53) यात अरविंदानीं तमोगुणाच्या स्वरूपवर्णनात अप्रकाश (inertia of nescience) व अप्रवृत्ति (inertia of inaction) या नकारात्मक गोष्टींवरच लक्ष केंद्रित केले असून, प्रत्यक्ष कुर्मप्रवृत्तिपर प्रमादाकडे दुर्लक्ष केले आहे परंतु खुद्द गीतेतील शब्दयोजना पाहता, गीता कारांनी तमोगुणात या नकारात्मक गोष्टींबरोबरच किंबहुना त्याहून अधिक महत्त्वाचे स्थान प्रमादास कदात्रांनी दिल्याचे आढळून येईल. चौदाव्या अध्यायातील पुढील श्लोक पाहा :

तमस्त्वज्ञानज विद्धि मोहन सर्वदेहिनाम्
प्रमादालस्यनिद्राभिस्तन्निवध्नाति भारत ॥ १४-८ ॥
सत्यं मुखे सजयति रजः कर्मणि भारत
ज्ञानमातृलुप्तं तु तमः प्रमादे सजयत्युत ॥ १४-९ ॥
अप्रकाशोऽप्रवृत्तिश्च प्रमादो मोह एव च
तमस्येतानि जायन्ते विवृद्धे कुरुनदन ॥ १४-१३ ॥
मत्स्यात्सजायते ज्ञान रजसो लोभ एव च
प्रमादमोहौ तमसो भयतोऽज्ञानमेव च ॥ १४-१७ ॥

यात चारही ठिकाणी प्रमादाचा न विस्तरता उल्लेख केला आहे. नवव्या

१ शिवाय असे पाहा की, या भाष्यकारांच्या मते स्वतः अर्जुन केवळ कार्यकर्मत्यागाच्या नकारात्मक भूमिकेवरच न थावता (निदान मनाने तरी)-निश्चाय-स्वरूपी-निषिद्धकर्मस्वाकाराच्या श्रेयात प्रविष्ट झाला होता म्हणजे यांच्याच मतात अनुमग्न, ता तमोगुणात नमून रजोगुणात होता परंतु असे अनेक तर त्याला माह झाला होता असे म्हणता येणार नाही कारण गातेने मोहाचा गवय नि मदिग्वप" तमोगुणांचे ओढले आहे पण मग गातेतच अर्जुनास मोह झाला होता असे अथपसून इतिपावनो 'अभ्यासपूर्वकं म्हणजे अह त्याचा काय बाप ?

श्लोकात तर तमोगुणाचे परिणाम अति सक्षेपानें सांगताना इतर सर्व बाबींना वगळून केवळ प्रमादाचाच उल्लेख केला आहे. तेराव्यात सर्वांचा सविस्तर निर्देश आहे. सतराव्यात पुनः अप्रवृत्ति गाळली आहे.

गीताकार तमोगुणाच्या क्षेत्रात अप्रवृत्तीपेक्षा प्रत्यक्ष कुप्रवृत्तीलाच जास्त महत्त्व देतात हे पुढील उल्लेखांवरूनहि निःसंदिग्ध दिसून येते. सतराव्या अध्यायात भद्रा, आहार, यज्ञ, तप, दान, इत्यादींचे सात्त्विक, राजस व तामस असे त्रिविध भेद करून त्यापैकी प्रत्येकाची स्वतंत्र व्याख्या दिलेली आहे. जर तमोगुण केवळ अप्रवृत्तिपर मानला तर या व्याख्या समवणारच नव्हती. तामसी भ्रद्धेत केवळ योग्य विषयाच्या पूजेचा अभाव असतो इतकेंच नव्हे तर प्रत्यक्षपणें निषिद्ध वस्तूंची पूजा असते हे पुढील श्लोकात सांगितले आहे :

यजन्ते सात्त्विका देवान्यक्षरक्षांसि राजसाः

प्रेतान्भूतगणांश्चान्ये यजन्ते तामसा जनाः ॥१७-४॥

याचप्रमाणें तामस आहार भक्षण केवळ निराहार अथवा उपवास नव्हे, तर प्रत्यक्ष निषिद्ध भक्ताचें सेवन होय :

यातयामं गतरसं पूति पर्युपितं च यत् ~

उच्छिष्टमपि चामेध्यं भोजनं तामसप्रियम् ॥१७-१०॥

[अर्धकंच, सत्त्वहीन, दुर्गंधियुक्त, शिलें, उष्टें आणि अपवित्र देखील असे भोजन तामसवृत्तीच्या माणसाला आवडतें.] आता तामस [यज्ञाची व्याख्या पादा :

विधिहीनमसृष्टांजं मंत्रहीनमदक्षिणम्

श्रद्धायिरहितं यज्ञं तामसं परिचक्षते ॥१७-१३॥

[शास्त्रनिषिद्ध, अन्नदानविरहित, मंत्रहीन व दक्षिणेशिवाय, (आणि) भद्र-विना (केलेल्या अशा) यज्ञाला तामस भक्षणतात.] याप्रमाणेंच श्लोक १७-१९ मध्ये तामस तपाची व १७-२१ मध्ये तामस दानाची व्याख्या दिलेली आहे. याशिवाय श्लोक १८-२२ मध्ये तामस ज्ञानाची व्याख्या दिली असून, श्लोक १८-२५ मध्ये तर तामस कर्माचीच व १८-२८ मध्ये तामस कर्त्याची व्याख्या देऊन तमोगुण हा एक अप्रवृत्तिस्वरूपच असतो या अपसमजुतीचा

पूर्ण निरास केला आहे! या सर्व व्याख्या तमोगुणांतील 'प्रमादा'ला अनुलक्षून आहेत हे उघडच आहे. श्लोक ४-१७ मध्ये कर्म, अकर्म आणि विकर्म या तिघांचेहि तत्त्व जाणणे आवश्यक आहे असे म्हटले असले तरी त्या अध्यायांत नंतर कर्मांचेच तत्त्व विशद केले असून कर्मांत तात्त्विक अकर्मण्य कसे असू शकते ते दाखविले आहे. परंतु विकर्मांचा तेथे खुलासा नाही. तो खुलासा गीताकारांनी सतराव्या व अठराव्या अध्यायांतील या व्याख्यांच्या द्वारे केला आहे हे आतां वाचकांच्या ध्यानांत येईल.

हे सर्व लक्षात घेऊनच आम्ही तमोगुणात्मक मोहाचे केवळ कार्यकर्मत्याग व प्रत्यक्ष निषिद्धकर्मस्वीकार असे दोन प्रकार केले असून, यातील द्वितीय प्रकाराचे पुढे जाऊन निष्काम म्हणजे केवळ बौद्धिक घांटाळ्यावर आधारभूत व सकाम म्हणजे मुखदुःखविचारोद्भव असे दोन पोटभेद केले आहेत, पहिला प्रकार मान केवळ बौद्धिक अज्ञानजन्य म्हणजे निष्काम असतो, तो जर सनातन-म्हणजे दुःखविषयक उद्विग्नतेमुळे उत्पन्न झालेला असेल तर तो तमोगुणात न मोडता गजस म्हटला जातो.^१ या सर्वांचे पुरेसे स्पष्टीकरण वर केलेले आहे.

अर्जुनावर सकामतेचे अन्याय्य आरोप

अर्जुनाचा मोह यापेक्षा पहिल्या म्हणजे निष्काम कार्यकर्मत्यागाच्या प्रकाशत पडतो. परंतु श्री शंकराचार्य व इतर अनेक भाष्यकार म्हणतात त्याप्रमाणे अर्जुनाने स्वधर्मपरित्यागच नव्हे तर प्रत्यक्ष परधर्मस्वीकार केला होता व म्हणून त्याचा मोह उपरोक्त दुसऱ्या प्रकारान पडतो असेहि मानले तरी तो सकाम मात्र नव्हता. त्याचा मुख्यविरोध कोणत्याहि भोगासक्तीवर, कामागनेवर, वैयक्तिक लौकिक मुखदुःखाविषयक चित्तेवर आधारलेला नसून उल्टा तो या गोष्टींच्या तीव्र विरोधातून निर्माण झाला होता. परंतु तरीहि द्विती तरी भाष्यकारांना अर्जुनमोहाच्या मुळाशी कामाचा आधार दिसतो याबद्दल आश्चर्य वाटते! श्री. राजवाडे आपल्या "गीताभाष्यान" (पृ. २०)

१ हेच कार्यकर्मत्यागाचा हा प्रकार दुःखविषयक उद्विग्नतेपासून शक्य असता तरी-कारणाने विचार करावयाचा झाल्यास-गुणविषयक स्पृहेपासून शक्य नाही हे चान्दोग्य वाक्याच्या ध्यानी येईलच. कारण ती स्पृहा व्यर्थता केवळ कार्यकर्मत्यागापासूनच न घडविता, ते मुग्न उपा अन्य कर्मांपासून अनेकान असेल त्याचें लेखून येईल.

म्हणतात: “मी हें युद्ध केलें तर त्यात स्वजनघात होईल, व त्यामुळे मला पुढें राज्यभोगादींचे सुख लाभणार नाही, अशा प्रकारची स्वतःच्या कर्म फलाची आकांक्षा धरून तो कर्माचा विचार करीत बसला हीच त्याची मुख्य चूक आहे” परंतु यात अर्जुनावर केलेला आरोप अन्याय्य आहे. जो अर्जुन

न कांक्षे विजयं कृष्ण न च राज्य सुखानि च

किं नो राज्येन गोविंद किं भोगैर्जीवितेन वा ॥ १-३२॥

अमे निर्वाणीच उद्धार काढीत आहे, जो प्राणावर व त्रैलोक्याच्या राज्यसुखा-
वरहि या परिस्थितीत वेळ पडल्यास पाणी मोडण्याच्या गोष्टी करीत आहे, त्याच्या-
वर राज्यभोगसुप्तात प्रत्येकाय येईल या धास्तीने युद्धास नकार देण्याचा आरोप
उचित नाही. या स्वजनघातामुळे आम्ही पापात, नरकात पडू व मोक्षाला,
भेयाला, अतरू हा त्याचा खरा आशेप होता^१. आणि कर्माच्या दृष्टान्तिष्टेचा
अशा प्रकार विचार करण्यात काही एक गैर नव्हत, चूक होती ती अशी की,
या विशिष्ट स्वजनघातापासून हे नरकप्राप्तीचे व मोक्षविन्मुखतेचे परिणाम
खरोखर घडून येणार नव्हते मात्र, आपल्या कर्मानें मोक्ष पदरात पडेल किंवा
उलट नरकवास नशिबी येईल या दृष्टीने कर्माचा व त्याच्या परिणामाचा
विचार करण्यात गीतेच्या दृष्टीने काहीही दोष नाही. मोक्षाची आकांक्षा व
नरकाचा द्वेष या गोष्टी सकामतेंत येत नाहीत हे आपण मागे पाहिलेंच आहे.

अर्जुनाचें मोहकलिल

अर्जुनाच्या मोहाविषयी हा असा चुकीचा ग्रह करून घेतल्याने अनन्य
माध्यवारांनी श्लोक २५२ च्या अर्थाचा अनर्थ करून टाकला आहे ! श्लोक
२५३ मगधी, व विशेषतः त्यातील ‘श्रुतिविप्रतिपत्ता’ पदासंबंधी

- १ अर्जुन मोहाच्या मरात मोक्षहि नसे म्हणत होता असें पंडित सातवळेकर
लिहितात (पुराणार्थबोधिना टीका, १९४९, पृ ३६ कालम २, शेवटचा पर्या)
पण तें बरोबर नाही अर्जुनाला माझ केव्हाहि नकोसा झाला नव्हता उलट
हा स्वजनवध मोक्षाम विरोधी आहे येवज्यासाठीच तो त्याला नकार देत होता
त्याला या युद्धात पाप व म्हणून मोक्षविन्मुखता दिसत होती, व हें युद्ध तमें
नाहीं हें धीवृणानें त्याला पटवून दिले याचा सविस्तर उदापोह मागील दोन
प्रकरणात आलाच आहे

मागें सातव्या प्रकरणात विस्तृत स्पष्टीकरण केलेंच आहे आता श्लोक २-५२ मधील 'मोहकलिल' हा शब्दप्रयोग पाहा :

यदा ते मोहकलिलं बुद्धिर्व्यतितरिष्यति

तदा गन्तासि निर्वेदं श्रोतव्यस्य श्रुतस्य च ॥२-५२॥

यात सांगितलेलें अर्जुनाच्या बुद्धीला ग्रासणारें हें मोहकलिल कोणतें ? अर्जुनाच्या मोहाचें वास्तविक निष्काम स्वरूप आपण पाहिलेंच आहे. पण अर्जुनावर सकाम मोहाचा आरोप करू पाहणारे 'गीतातत्त्वमजरी'कार या श्लोकाचा पुढील अर्थ देतात: "जेव्हा तुझी बुद्धि या सुखोपभोग भोगण्याच्या इच्छेच्या मोहरूपी गडद पाण्यातून बाहेर पडेल तेव्हा तुला ऐकावयाच्या व ऐकलेल्याहि गोष्टींचा (पापपुण्यात्मक कर्मकांडाचा) कटाळा येईल." (जाड ठसा आमचा). येथे काम आणि मोह यात घोटाळा करून एकाचा दुसऱ्यावर व्यर्थ आरोप केलेला आहे! पण या दोघातला तात्त्विक भेद बाजूस ठेवला तरी, अर्जुनाच्या त्या समयींच्या युद्धनकाराच्या, 'धर्मसमूहचेतावस्थे'च्या, मुळार्थी "सुखोपभोग भोगण्याची इच्छा" तरी खरोखर कोणती होती ? तो तर त्रैलोक्याच्या राष्ट्रपुत्रावरहि लाथ मारू चाहत होता! श्री करडीकराचा अर्जुनावरील हा आरोप सर्वथैव असमर्थनीय आहे! पंडित सातवळेकरांनी तर या 'मोहकलिल' शब्दावर खूपच प्रपंच करून त्याचा सवध प्रत्यक्षपणें काम व लोभ यांच्याशी जोडला आहे, व हें मोहकलिल दूर करण्याचा मार्ग म्हणून ब्रह्मचर्य व अपरिग्रह इत्यादींचा उल्लेख केला आहे! परंतु अर्जुनाच्या युद्धविरोधाचा आणि स्त्री विषयक कामवासनेचा जवळचा तर राहोच पण दूरचाहि काही सवध होता काय ? स्त्रीसौख्याच्या आसक्तीमुळे तो या युद्धापासून परावृत्त होऊ पाहत होता असें खरोखरच कोणास म्हणावयाचें आहे काय ? बरोल श्लोकातील 'मोहकलिल'चें स्पष्टीकरण करताना पंडित सातवळेकर म्हणतात: "या अवस्थेमध्यें असलेला मनुष्य मोहाच्या मलिनपणामध्यें गुंतून राहतो. सर्व बाजूंनी ही

१ शिवाय, एकीकडे अर्जुनावर साख्यप्रणीत सर्वकर्मसंन्यासतादाचा पकड बमली होती असेंहि म्हणावयाचें, व दुसरीकडे त्याच्यावर 'सुखोपभोग भोगण्याच्या इच्छे'चा आरोपहि करावयाचा, या विलक्षण विसंगतीस काय म्हणारें ?

२ पुरुषार्थ बोधिनी भगवद्गीता, पृ १४१-१४३.

मलिनतेची अवस्था असते, अमें समजावें. मोहामुल्लेख हा विषयाच्या घाणीत रुतून राहतो. शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गंध हे पाच विषय वर्ण, त्वचा, नेत्र, रसना आणि नासिका या इंद्रियाचे आहेत जेव्हा मनुष्य मोहामुल्लेख या इंद्रियाच्या द्वारे या विषयमर्दमात रुततो, तेव्हा याचे बल धीण होतें, त्याला मलीनता प्राप्त होते. ” हें सारें विवेचन योग्य असेल, पण अर्जुनमानसावस्थेचा या-याशी काय संबंध ? मित्रहनुना हें विवेचन मोहकलिलाचें नसून काम कलिलाचें आहे, आणि मोहाचें म्हटलेंच तर हें सकाम मोहाचें वर्णन म्हणता येईल पण अर्जुनाच्या मोहाचें वास्तविक स्वरूप याहून अगदींच भिन्न होतें ! परंतु ही गोष्ट दृष्टीआड कल्याणें वरील श्लोकातील ‘निर्वेद गतासि’ या शब्दातून त्यानीं ‘भोगापासून विरक्त होण्याचा’ अर्थ काढला आहे ! पण या ‘निर्वेद’चा संबंध भोगाशी नसून हें युद्ध पापमय आहे या स्वरूपांच जें अर्जुनांनं ऐकलें होतें त्याच्याबद्दल कगळा घाटण्याशी आहे, हें मागें ‘भुति विप्रतिपत्ता’ (२५३) या पदाच्या केलेल्या चर्चेवरून याचकाच्या ध्यानात आलेंच असेल.

तेदाची गोष्ट अशी की, या श्लोकाकडे पाहण्याचा ज्ञानेश्वरीचा दृष्टिकोनहि सदिग्ध आहे. ज्ञानेश्वर महाराज आपल्या भाष्यात म्हणतात “तु ऐसा तें होसी । जें माहातें येया साडिसी । आणि वैराग्य मानसी । सचरैल ॥” (२२८०) आताच वर म्हटल्याप्रमाणे ‘येया मोहाचा’ वैराग्याशी प्रत्यक्ष संबंध नाहीं, त्या मोहाचा संबंध देहात्मविषयक अज्ञानाशी व त्याशिवाय प्राप्त युद्धकर्मा-या निर्दोष स्वरूपाविषयी अर्जुनाच्या बुद्धीस पडलेल्या सशयाशी आहे तो मोह भोगवृत्तिजन्य-कामजन्य-नव्हेता, व म्हणून केवळ तनिरसनानें विरक्तीचें फल प्रत्यक्षपणें अर्जुनाच्या पदरीं पडणार न हें या श्लोकावरील शास्त्र भाष्यातहि ‘वैराग्य’ शब्द आलेला आहे, परंतु तो ‘निर्वेद’ या मूळ पदाच्या स्पष्टीकरणार्थ असून, मोहनिरसनानंतर ‘जें एकावयाचें व जें ऐकल याच्या विषयी तुला वैराग्य म्हणजे पूर्ण अनिच्छा वाटू लागेल’ असा आचार्यांनीं श्लोकाच्या उत्तरार्धाचा दिलेला अर्थ योग्य आहे. साराश, तें वैराग्य ऐहिक सुखभोगविषयक वैराग्य नसून शाब्दिक ज्ञानाच्या अवणाचें वैराग्य आहे. पण ज्ञानेश्वरीत वैराग्य शब्द श्लोकाच्या पूर्वार्धाच्याच स्पष्टीकरणात आला असून त्याचा भोगवैराग्य हा आशय दिसतो उत्तरार्धाचें स्पष्टीकरण ज्ञानेश्वरींनीं स्वतःच पण २८२ व्या ओवीत ययार्पणें केलें आहे.

उपरोक्त 'मोहकलिला'चा श्रीरामानुजाचार्योनी दिलेला पुढील अर्थहि अर्जुनाला अन्याय करणारा आहे : "मोहकलिलम् अत्यल्पफलसंगहेतुभूत मोहरूप कलुष" (अत्यंत अल्प फलाच्या आसक्तीच्या हेतुभूत मोहरूपी गाळ) आणि त्याचप्रमाणे नीळकठी भाष्यांतील पुढील स्पष्टीकरणातहि अर्जुनावर सकाम मोहाचा अन्याय्य आरोप दिसून येतो : "ते तव मोहः इष्टानिष्टवियोगसयोगजपरितापजन्य वैचित्त्य तदेव कलिलम्," [तुझा मोह म्हणजे इष्ट वस्तूला मुक्त्याने व अनिष्ट वस्तूच्या प्राप्तीने होणाऱ्या चित्त-धुव्धतेपासून उद्धवणारा शोक हाच जणू गाळ], यात इष्ट वस्तु म्हणजे मोक्ष व अनिष्ट वस्तु म्हणजे नरक असे अर्थ घेतले तर वरील उद्गार अर्जुनास लागू पडतील, परंतु या इष्टानिष्टवियोगसयोगान उत्पन्न होणारा परिताप आक्षेपाई नाही, तो कलिलस्वरूपी नाही, व मोह नाही, उलट तो स्वागताईच आहे. परंतु वरील भाष्यकारांना हे अर्थ अभिप्रेत असतीलसे वाटत नाही. ते इष्ट व अनिष्ट याचे लौकिक सुखदुःखस्वरूपी अर्थ करित आहेत. या अर्थाने अर्जुनाच्या मोहाचे असे विवरण अयोग्य आहे, हे आतापावेतो अनेक उदाहरणे घेऊन आम्ही स्पष्ट केलेच आहे.

प्रकरण दहावें



अर्जुनाची आत्मविषयक निर्ममता



श्री विनोबा भावे यांचा अर्जुनमानसविषयक गैरसमज

अर्जुनाचा मोह प्रत्यक्षपणे कामस्वरूप होता असा आरोप करणाऱ्यांची उदाहरणे मागील प्रकरणात पाहिली. आता हाच आरोप अप्रत्यक्षपणे कसा केला गेला आहे हे पाहा. अर्जुनाच्या मोहाचा उगम कामात पाहणाऱ्यांच्या मोहाने गीताभ्यासकाना आजवर इतक्या तीव्रपणे घासलेले आहे की, या ना त्या कोणत्या तरी मागे त्या आमच्या समजुतीस चिकटून राहण्याचा प्रयत्न अनेकांनी अनेक प्रकारे केला आहे ! याचे जाणखी एक मासलेवाईक उदाहरण आता आम्ही वाचकांच्या समोर ठेवतो. “ गीता प्रवचने ” नामक आपल्या पुस्तकात श्री. विनोबा भावे अर्जुनाच्या प्रारंभिक अवस्थेला उद्देशून म्हणतात : “ आपणाला अर्जुनाची भूमिका तपासली पाहिजे...अर्जुन रणागणावर उभा राहिला तो कृतनिश्चयान आणि कर्तव्यभावनेने उभा राहिला होता....अर्जुन समीपार नम्रर पित्रितो तौ त्याला काय दिसते ? दोन्ही बाजूला आपल्याच नातेवाईकांचा, सग्यासोयऱ्यांचा प्रचंड मेळावा उभा आहे...तो सारा स्वजनसमूह पाहून त्याच्या हृदयाची कालवाकाल सुरू होते. त्याला फार वाईट वाटते...हे असे का ? काय त्याच्या डिसाशी असोकाप्रमाणे अहिंसावृत्तीचा उदय झाला होता ? नाही, ही सारी स्वजनासक्ति होती. आजच्या घटनेला हिच समोर गुह, बंधु, आत नसते तर त्याने शत्रूंची मुढकी चेंदूप्रमाणे उढविली असती पण आत्मच्छिजन्य मोहाने त्याची कर्तव्यनिष्ठा मागली. आणि मग त्याला तसं ज्ञान आटवले. कर्तव्यनिष्ठ मनुष्य मोहप्रसा झाला तरी नागाडी

कर्तव्य च्युति त्याला सहन होत नाही. तो तिला एवादा सद्विचार नेमणितो. अर्जुनाचें असें च झालें. तो आता युद्ध च मुळांत पाप आहे असें उसने प्रतिपादन करूं लागला. युद्धानें कुळक्षय होईल, धर्म लोपेल, स्वैराचार माजेल, व्यभिचार-वाद पसरेल, दुर्भिक्ष ओढवेल, समाजावर सकटें येतील असे अनेक मुद्दे तो कृष्णालाच समजावून सांगू लागला. मला ह्या ठिकाणीं एका न्यायाधीशाची गोष्ट आठवते. एक न्यायाधीश होता. शेंकडों अपराध्यांना त्यानें फाशीची शिक्षा दिली होती. परंतु एके दिवशीं त्याचा स्वतःचा मुलगा खुनी म्हणून त्याच्यासमोर उभा करण्यात आला त्याच्यावरचा खुनाचा आरोप सिद्ध होऊन त्याला फाशीची शिक्षा देण्याची न्यायाधीशाला पाळी आली. पण तसें करताना तो न्यायाधीश कचरला. तो बुद्धिवाद बोलू लागला, 'फाशीची शिक्षा अमानुष आहे. ती देणें मनुष्याला शोभत नाही. मनुष्याला सुधारण्याची आशा त्यामुळे नष्ट होते. खून करणाऱ्यानें भावनेच्या मरात खून केला. परंतु त्याच्या डोळ्यावरचा खून उतरल्यावर त्या माणसाला गभीरपणे उचलून फासावर लटकवून मारावयाचें हें समाजाच्या माणुसकीला लाजिरवाणें व काळिमा फासणारें आहे.' वगैरे मुद्दे तो न्यायाधीश मांडू लागला. तो मुलगा समोर न येता तर मरेपर्यंत न्यायाधीशसाहेब खुशाल फाशीची शिक्षा देत राहते. मुलाबद्दलच्या ममत्वामुळे न्यायाधीश असें बोलू लागला. तें बोलणें आंतरिक नव्हतें. तें आसक्तिजन्य होतें. 'हा माझा मुलगा' ह्या ममत्वातून निर्माण झालेलें तें वाङ्मय होतें. अर्जुनाची ह्या न्यायाधीशासारखी गत झाली. त्यानें मांडलेले मुद्दे चुकीचे नव्हते....पण विचाराची गोष्ट इतकी च कीं अर्जुनाचें तें तत्त्वज्ञान नव्हतें, तो त्याचा प्रश्न-वाद होता. कृष्ण हें जाणून होता. म्हणून त्या मुद्यांची मुळीं च दखल न घेतां त्यानें सरळ मोहनाशाचा उपाय अवलंबिला. अर्जुन जर खरोखर अहिंसावादी झालेला असता तर अर्थांतर ज्ञान विज्ञानें कोणीं किती हि सांगितली तरी मूळ मुद्यांचें उत्तर मिळाल्याशिवाय त्याचें समाधान झालें नसतें. पण सर्वंध गीतेंत ह्या मुद्यांचें उत्तर नाही आणि अर्जुनाचें समाधान झालेलें आहे." (गीता-प्रवचनें पृ. ४-५; बाढ ठसा आमचा.)

श्री विनोबा भावे यांच्या या विचारसरणीचें आम्ही येथें विस्तृत परीक्षण करू चाह्तां; त्यायोगें अर्जुनाच्या मनःस्थितीकडे पाहण्याच्या एका विशेष प्रकारच्या सदोप दृष्टिकोनाचा वाचकांस परिचय होईल. बरील उतान्यात

अर्जुनावर अन्याय झालेला आहे. ऐहिक आतेष्टाविपर्यी, नात्यागोत्याविपर्यी, त्यात चित्रित केलेली आसक्ति हा एक 'कामा'चा प्रकार होय; कारण स्वतःच्या सुखासाठी मनुष्य या आसक्तीत गुंतलेला असतो. निदान श्री. भावे अर्जुनाच्या टापी कामग्रस्तता आली होती हे दाखविण्यासाठी या स्वजनासक्तीचा आरोप त्यावर करित आहेत. अशा या ममत्वाच्या जाळ्यांत अर्जुन पसला होता, व त्यामुळेच तो यस्तुतः युद्धास नकार देत होता, पापपुण्याचा त्यानें उपस्थित केलेला प्रश्न म्हणजे ती ममता लपविण्यासाठी एक वरवरचे ढोंग किंवा सोंग होतें असें बरील उताऱ्याचे तात्पर्य आहे.^१ याच दृष्टिकोनानें इतरहि अनेक भाष्यकार अर्जुनमानसारुढे-व म्हणून भगवद्गीतेच्या सदेशा-कडे-पाहत आले आहेत.

अर्जुनाची रणांगणावर येतेवेळची व आल्यावरची मनःस्थिति

बरील निचारसरणीवर आमचा पहिलाच आक्षेप असा आहे. अर्जुन रणांगणावर प्रथम आला तेव्हा तो “कर्तव्यभावनेनें” उभा राहिला होता, पण पुढे समोर स्वजन पाहिल्यावर तो ममतासक्त-म्हणजे पर्यायाने कामासक्त-

- १ अशाच प्रकारचा आरोप अरविंद घोषानीहि अर्जुनावर केला आहे. अर्जुनाच्या युद्धविरोधाच्या मुळाशी काय होतें हें सांगताना ते म्हणतात. “Behind it was a mixture and confusion and tangled error of ideas and impulses of the sattwic, rajasic, tamasic ego, the vital nature's fear of sin and its personal consequences, the heart's recoil from individual grief and suffering, the clouded reason's covering of egoistic impulses by self-deceptive specious pleas of right and virtue.” (Essays on the Gita, Second series, P. 434-35 Italics ours.) यातील टोंगीपणाचा आरोप थोडा सौम्य आहे इतकेच कारण यात 'आत्मबंचनेचा' (self-deception) चा आरोप अमून, विनोबानी अर्जुनाची तुलना उपरोक्त न्यायाधीशाशी करून पूर्ण परबंचनेचाच आरोप अर्जुनावर केलेला आहे। श्री. अरविंद घोष यांना अर्जुनमनशांत (मोठाची इच्छा व नरकाची भीति या बाबी अपांतच वगडून) कोणी egoistic impulse दिवते ? या वगडलेल्या बाबी Egoism मध्ये येत नाहीत.

झाला असें श्री. भावे म्हणतात. उलट, आमच्या अल्पमतीप्रमाणें अर्जुन प्रथम रणागणावर आला त्यावेळीं तो मनातून कामासक्त होऊन आला होता, व नंतर पुढें स्वजन उभे ठाऱले पाहिल्यावर त्याला आपल्या मनातील कामासक्तीची अत्यंत लाज वाटून तो निष्काम झाला ! रणागणाने अर्जुन कर्तव्यभावनेन आला होता असें बरील उताऱ्यात म्हटलें आहे; परंतु स्वतः अर्जुन आपली ते वेळची मनःस्थिति कशी वर्णन करीत आहे पाहा :

अहो वत महत्पापं कर्तुं व्यवसिता वयम्

यद्वाज्यसुखलोभेन हन्तुं स्वजनमुद्यताः ॥ १-४५ ॥

अरेरे ! आम्ही राज्यसुखलोभानें प्रेरित होऊन स्वजनाना मारण्यासाठीं येथें येऊन उभे राहिलो ना ! तेथें येण्याचा आपल्या मनातील हेतु अर्जुन यात स्पष्ट सागत आहे. “कर्तव्यभावनेन” हें शुद्ध करण्याचो दृष्टि तर श्रीकृष्णानें त्याला पुढें दिली :

कार्यमित्येव चत्कर्म नियतं क्रियतेऽर्जुन

सङ्गं त्यक्त्वा फलं चैव स त्यागः सात्त्विको मतः ॥ १८ ९ ॥

[अर्जुना, जेव्हा स्वतःचें नियत (म्हणजे योग्य प्रकारें नेमून दिलेलें) कर्म, त्या कर्माविषयी व त्याच्या फलाविषयीं भासक्ति सोडून (म्हणजे निरहंकार व निष्काम होऊन), केवळ कर्तव्यबुद्धीनें केलें जातें, तेव्हा (त्यात व्यक्त होणाऱ्या) त्या त्यागास सात्त्विक म्हणतात] अर्जुनाच्या मनात रणागणावर प्रथम येताना भोगासक्ति होती, हें त्यानें समोर स्वजनवधाचा प्रसंग निकट आलेला पाहिल्यावर

न कांक्षे विजयं कृष्ण न च राज्यं सुखानि च

किं नो राज्येन गोविंद किं भोगैर्जीवितेन वा ॥ १-३२ ॥

या एकदम काढलेल्या उद्गारावरूनहि दिसून येतें. यातील “न कांक्षे” चा अर्थ “मला या गोष्टी पूर्वीपासूनच नवी होत्या” असा नसून, “या क्षणापासुन मला हव्यासा वाटणाऱ्या या गोष्टी आता नकोशा झाल्या आहेत, आता मला याची इच्छा वाटत नाही” हा आहे. सारांश, अर्जुन भोगासक्त होऊन रणागणावर आला होता, कर्तव्यभावनेनें नव्हे; तेथें आल्यावर स्वजन-

वधाच्या प्रत्यक्ष सभाराने तो निष्काम झाला, परंतु त्याचबरोबर ते शुद्धकर्मच त्याला स्वरूपतः सदोप भासू लागून तो अकर्तव्यपरायणहि झाला; नंतर श्रीकृष्णानीं त्याला कर्तव्याचे ज्ञान व कर्तव्यपरायणबुद्धि याची शिक्कण दिली.

त्याच्या मनांत कौरवाधिपत्यां स्नेहभाव नव्हता

आता, श्री. भावे यांनी दिलेला न्यायाधीशाचा दृष्टांत विचारात घेऊं.^१ त्या न्यायाधीशाच्या आसक्तिमय भूमिनेत व अर्जुनाच्या मनःस्थितीत खरोखरच साम्य आहे काय ? तो न्यायाधीश पुत्रप्रेमामुळे त्याच्या खुनी कृत्याचे समर्थन करू पाहत होता, आणि म्हणून याला मी फाशी देऊ नये इतकेंच नव्हे तर इतर कोणीहि त्याचा फाशी देऊ नये, हा फाशी जाळूच नये, अशी त्याची तळमळ होती. “खून करणाऱ्याने भारतेच्या भरात खून केला” या उद्गारात अपराधाच्या कृत्याची तीव्रता कमी करण्याचा उघड प्रयत्न आहे; व अर्थातच तो मुलावरील ममतेमुळे आहे. परंतु अर्जुनाच्या उद्गारात कौरवाच्या समर्थनपर एकही शब्द दाखविता येईल काय ? समोहाचा झटका घेण्यापूर्वी श्लोक १-२३ मध्ये दुयोधनाला उद्देशून वापरलेला ‘दुर्बुद्धि’ हा शब्द सोडला तरी, प्रत्यक्ष समोहाच्या भरात आल्यावरहि अर्जुनाने कौरवाना व त्याच्या पक्षीयाना “आततायी” (१-३६), “लोभाविष्ट” (१-३८), “कुलध्वंस मित्रद्रोहाचे घोर पातक करण्यास उद्युक्त झालेले पापी” (१-३८), “अशस्त्र व अप्रतिकार अशाहि व्यक्तींचा प्राण घेण्याइतके भ्रूर हिंसक”, (१-४६), ‘अघोध’ (२-५), इत्यादि प्रसारे निदण्यास कमी केले नाही. त्याच्या अपराधावर व दुष्टपणावर पाधरुण घालण्याचा यत्किंचितहि प्रयत्न त्याने केलेला नाही. त्या न्यायाधीशाप्रमाणे अर्जुनाच्या समोहाच्या मुळाशी केवळ आतिष्ठविषयक ममत्वबुद्धि असती तर त्याने तसा प्रयत्न अवश्य केला असता. श्री. भावे यांचा न्यायाधीश आरोप्याची वकिली करीत आहे. अर्जुनाने तसे केलं नाही. उलट त्याने त्यांना बघार्हच मानले आहे. श्लोक १-३६ मध्ये त्याने जा ‘आततायी’ अशा शब्द वापरला आहे त्याचे महत्त्व आधुनिक गान्ध्यांच्या मरणा प्यानान येत नाही. एखाद्या गांधारण कंठीच्या दुरामशी मागमागहि आरग आबकाल आततायी म्हणता. परंतु मनुस्मृतीतील—

१ अर्जुनसमोहाच्या स्पष्टीकरणास ध्या विनोबांनी न्यायाधीशाच्या याच दृष्टांताचा इतरप्रांत उद्देश केला आहे पाहा ‘स्थितप्रज्ञदर्शन’ पृ. ९७

गुरुं वा बालवृद्धौ वा ब्राह्मणं वा बहुश्रुतम्

आततायिनमायान्तं हन्यादेवाविचारयन् ॥

नाततायिवधे दोषो हन्तुर्भवति कश्चन ॥ मनुस्मृति : ८-३५०, ५१ ॥

[आततायी (दुष्ट) मनुष्यास तो गुरु, बाल, वृद्ध वा बहुश्रुत ब्राह्मण आहे याचा विचार न करिता, बेलशक टार मारवें. आततायी मनुष्याचा वध केल्याने मारणाऱ्याला काहीही दोष लागत नाही] या श्लोकात आततायी व्यक्ति निःशक वघाई सांगितली गेली आहे हे पाहिले, म्हणजे अर्जुनाच्या 'पापमे-
घाश्रयेदस्मान्दत्तैतानाततायिन.' (१-३६) या विधानाचा खरा अर्थ घ्यानात येतो. यातील 'एव' या अव्ययात अर्थसूचक खोच आहे, व तिचा सबंध बरील तत्कालीन समजुतीशी आहे अर्जुनाचा आशय असा आहे की, आततायी माणसाना मारणे योग्यच असल व त्यात सर्वसाधारणपणे पाप नसले, तरी हे धर्ताराष्ट्र आमच्या कुलातलेच असल्याने, या विशिष्ट आततायाना मारून आमच्या पदरी मात्र (कुलक्षयाच्या दोषामुळे) पुण्याऐवजी पापच पडेल. साराश, मारणारा व मारले जाणारे यात एककुलत्वाचा सबंध आहे ही एक गोष्ट दृष्टीआड केली तर हे धर्ताराष्ट्र पूर्णपणे वघाई आहेत यानदल अर्जुनाने काहीही संशय व्यक्त केला नाही त्याचा नीचपणा कमी करून सांगण्याचा त्याचा उद्देश नाही.

युद्धाशी मुख्यत्वे असहकार, विरोध नव्हे !

या दृष्टीने नीट विचार केला म्हणजे अर्जुनाच्या युद्धविरोधाच्या मुळाशी कौरवाविषयीची लौकिक आत्मममता नसून कुलपथाच्या कल्पनेतील पापाचे भय होतं हे स्पष्ट होतं. श्री. भावे याना अर्जुनाची पापमीमासा वरवरची, उसनी, दागीपणाची वाटते, त्याच्या मताने वस्तुतः कौरवाविषयीच्या आस-
क्तीने तो त्याच्याशी युद्ध करण्यास नकार देत होता. परंतु हा अर्जुनाच्या मनः-
स्थितीचा विषयास आहे यात संशय नाही. उपरोक्त न्यायाधीशाच्या मनात

१ डॉ. राधाकृष्णन् यानीं आततायी शब्दाचे 'criminals' असे स्वच्छ भाषा-
तर केले आहे (" The Bhagavadgita " p 91)

मुलाभिप्रायी आसक्ति असल्याने, मी याच्या पायीचा हुकूम देऊ चाहत नाही इतकंच केवळ त्याचे म्हणणे नसून, याला कोणीहि तशी शिक्षा देऊ नये, सारास हा मृत्यूपासून वाचाना ही त्या पितृहृदयाची घडपड आहे. परंतु अर्जुनाचे म्हणणे अशा स्वरूपाचे नाही. किती तरी भाषणार या गोष्टीकडे दुर्लक्ष करितात. अर्जुनाचे मुख्य म्हणणे असे आहे की, (याचा व माझा रत्नाचा संबंध असल्याने, व स्वकुलवध पाप असल्याने) मी माझ्या हातून याच्या वधाचे हे दुष्कृत्य करू चाहत नाही, पण इतर कोणी (अनात) या पाप्माना योग्य शासन करणार असेल तर त्यालाहि मी विरोध करीन असे अर्जुनाने म्हणले नाही ! काही अलीकडील शब्दप्रयोग वापरून बोलावयाचे झाल्यास या युद्धानांत, भीष्मद्रोणकौरवादिवाच्या वधावात, अर्जुनाची भूमिका मुख्यत्वे अहिंसात्मक असहकाराची (Non-violent Non-Cooperation) आहे, अहिंसात्मक प्रत्यक्ष विरोधाची (Non violent active Resistance) तितकीही नाही ! अर्जुनाच्या मनात जर खरोखर कौरवपक्षीयाविपरीत स्वव्रणासक्ति असता, तर केवळ 'न योत्से' इतके बोलूनच तो स्वस्थ राहला नसता, तर याच्या पुढे जाऊन माझ्या जिवंतपणी मी हे युद्ध होऊ देणार नाही असे म्हणून तो दोन्ही पक्षांना मध्यभागी एखाद्या 'सन्नाह'प्रमाणे प्राणार उदार होऊन आडवा पडला असता ! परंतु त्याने तसे केले नाही. कौरव बाचावे किंवा जगावे याच त्याला विशेष महत्त्व नव्हते- पूर्वसंध पाहता ते असल्याच वाटणारे नव्हते. आगहाण स्वकुलवध, गुह्यत्वा व मित्रद्रोह ही पापे लागू नयेत ही त्याला चिंता होती. असे पापभय व आत्मार्ति यातल्या भेद स्पष्ट करणाऱ्यासाठी एक सुलभ उदाहरण पाहा. कोणत्या कुटुंबात सर्वपूजनीय प्रथा असून आपल्या हस्ते सर्ववध झाल्यास पाप लागेल अशी त्याची भावना असते. अशा एखाद्या व्यक्तीसमोर आप आल्यास त्याने जर आपल्या मित्राला मारले की, "मी या सापाला माझा हाताने मारूंच चाहत नाही, बाग्य त्यात मला पाप लागेल, (परंतु तू माझ्यास मी हरकत करणार नाही)," तर त्याच्या मनात सर्ववध होण्यात पाप लागेल याचे भय आहे हे स्पष्ट आहे. अर्जुनाची मनःस्थिति बघशी या व्यक्तीसारखी समजारी.

त्याचा मुख्य मुद्दा

यासाठी गीतेंत अर्जुनाला आपल्या 'मूढ मुद्याचें उत्तर मिळालें नाहीं,' 'सबब गीतेंत ह्या मुद्याचें उत्तर नाहीं,' त्या मुद्याची श्रीकृष्णानें 'मुळीच दखल घेतली नाहीं' असें श्री मावे म्हणतात,^१ त्यावेळीं अर्जुनाच्या मूळ मुद्याविषयीच त्याच्या मनात गैरसमज वसत आहे असें म्हणणें भाग आहे अर्जुन "युद्धच मुळात पाप आहे असें उसनें प्रतिपादन करू लागला" असें ते म्हणतात परंतु हे विधान एकाहून अधिक दृष्टींनीं सदोप आहे. 'युद्धच मुळात पाप आहे' असें अर्जुनानें म्हटलें नाहीं त्याचा विरोध पक्ष स्वजन युद्धाला वृत्तेहि स्वतःच्या ऐहिक मुक्तार्थ करावयाच्या स्वजनयुद्धाला आहे. आणि अशा या मर्यादितस्वरूपी युद्धाला तो पाप म्हणत आहे हें त्याचें म्हणणें

१ आ वापदशान्नाहि लिहितात "पाहल्या अध्यायात अर्जुनानें पक्ष या युद्धाने किती अनिष्ट परिणाम होतील हें दाखविलें आहे 'या युद्धानें आमचा कुलक्षय होईल, कुलक्षय झाला असता म्ह० कुलातील वीर पुरुष मेले असता अर्थम वाढील, कुलस्त्रिया दूषित होतील, स्त्रिया दुष्ट झाल्या असता वर्णसंकर होईल व संकर नरकाला कारण होता' असें म्हटलें आहे अर्जुनाच्या या म्हणण्याला 'शका' हें नांव दिल्यास भगवानाचें त्यावर लागलेंच समाधान पाहिजे होतें पण तें सबब गीतेंत काढिले नाहीं पाहिल्या अध्यायात तशा प्रकारचे प्रश्न किंवा शका तर नाहींतच पण त्याची उत्तरेहा पुढें दिल्ली नाहींत ... पाहिल्या अध्यायात अर्जुनाच्या शकाच जर असल्या तर भगवानांनीं त्याचें समाधान केलें असतें " ('गाताभाष्यार्थ', पृ ३५ ३६ तळटाप) पाहिल्या अध्यायात अर्जुनानें उपस्थित केल्या मुद्यांना गीतेंत योग्य उत्तर दिलें गेल्लें आहे हें आम्हीं दाखविलेंच आहे पण त्याशिवाय, पाहिल्या अध्यायात अर्जुनाच्या शका किंवा प्रश्नाच नाहींत या आप्रहावद्दल काय म्हणावें! याच तळटापेंत त्यांनीं अर्जुनाच्या प्रश्नाची उदाहरणें दतांना श्लोक ४-४ चा उल्लेख केला आहे पण ज्या "कथम्" शब्दानें तेथील प्रश्न व्यक्त झाला आहे, ताच शब्द अर्जुनानें पाहिल्या अध्यायात "स्वजन हि कथं हत्वा सुखिन स्याम माधव" (१ ३७) व "कथं न ज्ञेयमस्माभि पापादस्माभिर्नितुम्" (१ ३९) या स्थळीं वापरला असता यात मात्र त्यांना 'प्रश्न' किंवा 'शका' दिसत नाहीं! निवाय, पाहिल्या अध्यायाचेंच आखात दुसऱ्या अध्यायातील पाहिल्या आठ श्लोकांत शिरलें अमून, अर्जुनाच ते एकदर उद्गार सबब व अविमाज्य आहेत श्लोक २ ७ मध्ये जो 'पृच्छामि' असा शब्द आला आहे त्याचा खुलासा पाहिल्या अध्यायाशिवाय होणें शक्य नाहीं!

“उसने” नसून एरोखर “आंतरिक” होतें। तें ‘आसत्तिजन्य’ नव्हतें नीतिअनीतिविषयक कल्पनाच्या घोंगळ्यातून तें निर्माण झालें होतें. अर्जुनाचा मूळ मुद्दा ‘युद्ध म्हणजे महापाप असल्यानें मी हें होऊ देणार नाही, मी कोणा लाहि हें करू देणार नाही” अशा स्वरूपाचा नसून, “आम्हीं हें युद्ध करणें म्हणजे स्वजनवध करणें होय, व स्वजनवध म्हणजे महापाप असल्यानें मी तरी तो करणार नाही, कारण त्यायोगें मी पापाचा घनी होईन” असा आहे हें नीट ध्यानात घेतलें, म्हणजे गीताकारांनीं अर्जुनाच्या या मूळ मुद्यास गीतेंत कसें योग्य उत्तर दिलें आहे हें दिसून येईल या उत्तराचे स्पष्टीकरण आम्हीं आठव्या प्रकरणात केलेंच आहे. गीताकारांनीं कुलधर्माविषयीच्या मुद्याला गौणत्व का दिलें, व त्याला स्वतंत्र उत्तर न देता अप्रत्यक्ष उत्तर का दिलें हेहि आता स्पष्ट होईल. कौरव मरतील, व बुरूच्या कुलाचा क्षय होईल हें अर्जुनाच्या मुद्याचें प्रमुख स्वरूप नव्हतें म्हणून गीताकारांनींहि त्याला गौण मानलें. असा हा आमचाच कुलक्षय आम्हीं करणें हें महापाप आहे ही त्याची मुख्य हृदय पीडा होती, व तिला गीतेंत बारवार व स्पष्टपणें उत्तर दिलें आहे. या मुद्दामुळे तुला पाप लागणार नाही, ‘नैव पापमवाप्स्यमि,’ हें प्रारंभीच श्लोक २३८ मध्य सांगितलें असून तेथपासून येथ ‘अहं त्या सर्वपापेभ्यां मो उषिष्यामि मा शुचः’ (१८ ६६) असें अगदीं शेवटीं आश्वासन देईपावेतो मधूनमधून द्वितीं तरी वेळा हीच पापविमोक्षनाची गोष्ट अर्जुनाच्या मनावर विंबविलेली आहे.^१ आणि अशा प्रकारें पापभयस्वरूपी आपल्या मूळ मुद्याला निश्चित उत्तर मिळाल्यानेच अर्जुनाचें समाधान झालें आहे।

मृत्यु आणि हत्या

अर्जुनाचा विरोध मुख्यत्वेकरून कौरवाच्या नुसत्या मृत्यूला नसून त्याच्या आपल्याकडून दागाच्या वघाला अपवा हत्येला होता हें त्याच्या तोंडीं बारवार आलेल्या ‘हत्या’ शब्दावरूनहि स्पष्ट होतें. ‘वध’ व ‘मृत्यु’, ‘मारलें जाणें’ व ‘मरणें’ यांतला भेद याखरधान लक्षांत घेण इष्ट आहे. अर्जुनाच्या मनात जर अनुपशाविषयीं आत्मममता अगतीं तर त्याचा विरोध केवळ त्याच्या हत्येपुरता किंवा मारले जाणाऱ्यापुरता सीमित न राहता, त्याच्या कोणत्याहि

१ पहा प्रकरण आठवें, ‘अर्जुनाच्या पापमयाचें निराकरण’ नामक परिच्छेद

प्रकारच्या मृत्यूला म्हणजे मरण्यालाच असता. परंतु त्याची मुख्य चिंता कौरवाच्या मृत्यूबद्दल नसून-फार काय इतर कोणा असवधियान्हीन त्याच्या होणाऱ्या बंधाबद्दलही नसून-स्वतःकडून (त्याच्याच आप्ताकडून) त्याच्या होणाऱ्या बंधाबद्दल आहे नैसर्गिक रीत्या ते मेले असते तर अर्जुनाला त्याचें काय पाप लागलें असते ?^१ भीष्मद्रोण हे अर्थाघ व अन्यायसमर्थक झाले होते हें त्याला माहीत होतें, यासाठीं आणखी कोणी त्यांना मारलें असतें तर त्याच्यासाठीं अश्रु दाळण्याची त्याची वृत्ति, निदान गीतोपदेशसमयी, नव्हती. पण अर्थाघ त्यांना मी-त्याच्या शिष्यानें-मारणें म्हणजे अक्षय नरकाला नेणारी गुरुहत्या होणार नाही काय ? कौरवांना युद्धात जखमा होऊन त्यांना झेज होतील, ते मेल्यास त्याच्या र्छापुत्रांना अपार दुःख होऊन ते धावघाव रडतील, अथ धृतराष्ट्राला व बुद्ध गांधारीला आकाश कोसळल्यासारखें वाटेल इत्यादि प्रमत्त व सहानुभूति दर्शक ध्वनि त्याच्या उद्गारात नसून, कौरवाच्या पश्चात् त्याच्या स्त्रियाचें पाऊल वाकडें पडेल,

१ याच दृष्टीनें अर्जुनाच्या कुलनाश-परिणाम-परंपरेच्या विवेचनाकडे पाहिल पाहिजे नैसर्गिक मृत्यूनें-एकदम रागराई पसरून-होणारा कुलनाश वेगळा, व कुलातील व्यक्तींनींच परस्परांचा वध करून ओढवलेला कुलक्षय वेगळा अर्जुनाच्या मनापुढें दुसरा प्रकार आहे श्लोक १-४२ व ४३ मधील “कुलघ्न” हा स्पष्ट शब्द पाहा शिवाय १-३८ व ३९ मधील “कुलक्षयकृत दोष” हा शब्द-प्रयोगहि पाहा प्रथम प्रकारच्या नैसर्गिक कुलनाशाचा ‘दोषार्थी’ (पापाशी) काय संबंध ? अर्जुनाची चिंता पापाबद्दल होती कुलक्षयाची कल्पना हा त्या पापविचारातला एक टप्पा होता, मुख्य अतिम मुद्दा नव्हता यासाठींच त्या पापमयाला श्रीकृष्णानें नि शक उत्तर दिल्याबरोबर-अग कुलक्षयाचा पर्वा न करिता-अर्जुन युद्धास उत्साहानें सिद्ध झाला ! श्री भावे याच्या पुत्रप्रेमपीडित न्यायाधीशाची मनोभूमिका याहून भिन्न प्रकारची आहे केवळ मृत्यूबद्दल शोक व स्वहस्ते होणाऱ्या आप्तबंधान्या पापाचें भय यातील भेद दृष्टीममोर ठेवला म्हणजे “गीतातत्त्वमजरी” (करदाकर) तील श्लोक १३३, ३४, ३५ वरील टीप कशी दिशाभूलकारक आहे हें कळून येईल आप्त लहान की माठा, धेठ की कनिष्ठ, असा भेद न करताहि, आप्तहत्या हें नैतिक दृष्ट्या पाप होय हा अर्जुनाचा मुद्दा होता तो लक्षात न घेता श्री करदाकरांनी त्याच्या म्हणण्यावर व्यर्थच ‘लटपटीतपणा’चा आरोप केला आहे !

कुलधर्म लोप पावतील, कुल नरकात जाईल, व या सर्व पापांचे खापर आमच्या मार्था फुटेल याचीच चिंता त्याने अधिक प्रकट केली आहे !^१

अर्जुनाने आपल्या भाषणात उपरोद्धेक्षित 'हत्वा' व तत्समधी शब्दाचा उपयोग किती सावल्याने केला आहे पाहा :

न च श्रेयोऽनुपदयामि हत्वा स्वजनमाहवे ॥ १-३१ ॥

एतान्न हन्तुमिच्छामि घ्नतोऽपि मधुसूदन ॥ १-३५ ॥

निहत्य धार्तराष्ट्रान्नः का प्रीतिः स्याज्जनार्दन

पापमेवाश्रयेदस्मान्दत्त्वेतानाततायिनः ॥ १-३६ ॥

तस्मान्नाहो वय हन्तु धार्तराष्ट्रान्स्ववान्धवान्

स्वजन हि कथं हत्वा सुखिन स्याम माधव ॥ १-३७ ॥

अहो वत महत्पाप कर्तुं व्यवसिता वयम्

यद्राज्यसुखलोभेन हन्तु स्वजनमुद्यताः ॥ १-४५ ॥

शुरून् अहत्वा हि महानुभावान् श्रेयो भोक्तु भैक्ष्यमपीह लोके

- १ यामाठाच हा राधाकृष्णन् याची पुढाल विधान बरोबर वाढत नाहीत पहिल्या अध्यायाच्या समालोचनात ते म्हणतात " He is stressing the physical pain and the material discomfort which warfare involves The main end of life is not the pursuit of material happiness On the very edge of the battle, Arjuna loses heart and all worldly considerations persuade him to abstain from the battle " ('The Bhagavadgita', p 94 Italics ours) अर्जुनाची मूळ चिंता पापमोचनार्थ व श्रेय (मोक्ष) प्राप्त्य हे होती, त्याच्या उद्गारात ऐहिक तत्त्वमत्त (worldly considerations) व भौतिक सुखाची आकांक्षा (The pursuit of material happiness) पाहणे म्हणजे त्याच्यावर अन्याय करणे होय ! आणि एर्रीकडे हा असा आरोप करणारे प्रथकार दुसरीकडे त्याच अर्जुनाचे ठायी समारम्भान्यामाचा उद्भव पाहण्यादि तयार आहेतच ! (पाहा Ibid, p 90. व आमच्या या पुस्तकाचे पृ १७-१८)

हत्वार्थकामांस्तु गुरुनिहैव भुजीथ भोगान् रुधिरप्रदिग्धान् ॥२-५॥

यानेव हत्वा न जिजीविषामरतेऽवस्थिताः प्रमुखे धार्तराष्ट्राः ॥२-६॥

इतक्या सातत्याने वापरलेल्या या 'हत्वा' शब्दावरूनच अर्जुनाच्या मनात हे स्वजन 'मरणार' यापेक्षा 'माझ्या हातून हे मारले जाणार' या घटनेचीच धास्ती अधिक होती हे स्पष्ट होतं. आणि श्रीकृष्णानीं अर्जुनाची ही मनःस्थिति योग्य प्रकारे ओळखली असल्याने, त्यानींही आपल्या उत्तरात याच क्रियापदाचा व अर्थाचा उपयोग मुद्दाम केला आहे। आपल्या उपदेशाच्या प्रारंभीच ते म्हणतात :—

अविनाशि तु तद्विद्धि येन सर्वमिदं ततम्

विनाशमव्ययस्यास्य न कश्चित्कर्तुमर्हति ॥२-१७॥

[ज्या ब्रह्मस्वरूपी आत्मतत्त्वाने हे सर्व (विश्व) व्यापलेले आहे ते अविनाशी आहे असे जाण. या अव्यय तत्त्वाचा कोणीही विनाश करू शकत नाही.]
येथे या आत्मतत्त्वाचा विनाश होत नाही असा साधा मायाप्रयोग न वापरता, याचा विनाश कोणी करू शकत नाही असे शब्द मुद्दामच वापरले आहेत. आणखी यादः

य एन घोषि हन्तारं यश्चैनं मन्यते दतम्

उमौ तौ न विजानीतो नाय हन्ति न हन्यते ॥ २-१९ ॥

ही सर्व माया नैसर्गिक मृत्यूला उद्देशून नसून (घमंयुद्धातील अपरिहार्य) वधाला अनुलक्षून आहे.

अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीरे ॥२-२०॥

[हा (आत्मा) अनादि, नित्य, शाश्वत व पुरातन असून शरीर मारले गेले तरी हा मारला जात नाही]

वेदाविनाशिनं नित्यं य एनमजमव्ययम् ।

क्य स पुरुषः पार्थ कं पातयति हन्ति कम् ॥२-२१॥

[अर्जुना, ज्याने नित्य, अनादि, अव्यय, अविनाशी अशा या (आत्म्या) ला जाणलें तो पुरुष कोणास मागणार व कोणास मारविणार तरी कसा ?] हाच ध्वनि श्लोक २-२३ मधील 'नैन छिन्दन्ति शस्त्राणि' या शब्दात, २२४ मधील 'अच्छेद्यः' शब्दात, व २-३० मधील 'अवध्य' शब्दातहि आहे. अगदी शेवटी अठराव्या अध्यायात देखील श्रीकृष्ण म्हणतात :

यस्य नाहंकृतो भावो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते ।

हत्वाऽपि स इमोल्लोकात्र हन्ति न निबध्यते ॥१८-१७॥

[ज्याचे ठिकाणी अहंकृतत्वाची भावना नाही व ज्याची बुद्धि (पलाकाक्षेपासून) अलिप्त आहे त्याने (प्राप्त अनिवार्य कर्तव्याच्या पालनात—अथवा कुरुक्षेत्रात युद्धार्थ समोर उभे अमलेल्या) या लोभाना मारलें तरीहि वस्तुतः तो मारीत नाही व (त्या वधकृत्याने) तो बघनातहि पडत नाही.]

अर्जुनाचे प्रभाहि पापचिंताच दर्शवितात, आतस्नेह नव्हें

अर्जुनाच्या मनाने तारोत्तर आतममता उद्धूत वसेंदि करून हे स्वबल वाचान, मरु नयेत, हीच त्याची आंतरिक तळमळ होती, आणि याच्या बघान पाप आहे इत्यादि त्याचे विवेचन केवळ उसने, बरबरचें, ढोंगीपणाचें होतें हा अनेकांचा ग्रह कसा चुकीचा आहे हें बरील विवेचनावरून ध्यानात येईल असा विश्वास वाटतो^१. पण इतक्यावरहि त्याची पटली नसेल तर अर्जुनानें मधूनमधून विचारलेल्या शका पाशाच्या. या शकातून अर्जुनाची

- १ निरुप खेदाची गोष्ट अशी की ज्या अर्जुनाला स्वतः श्रावणानीच गीतत संचे पणाचे शिफारसपत्र दिलें आहे त्याच्यावरच हे दामिकपणाचे आरोप केले जात आहेत ! सोळाव्या अध्यायात प्रथम दैवी मपत्तींत जन्मणाऱ्या व्यक्तींम प्रप्त होणारे सद्गुण श्लोक १ ते ३ मध्य वर्णन केऱ्यावर, चवथ्या श्लोकात आमुरी मपत्तीसह येणाऱ्या दुर्गुणांचा निर्देश अमून त्यात पहिलाच उल्लेख "दमा चा आह यानंतर पाचव्याच श्लोकात श्रुत्य म्हणतात : "दैवी मपद्धिर्मोक्षाय निबन्धायामुरी मता । या शुच सपद दैवीमभिजाताऽमि पाण्डव " यानंतरहि अर्जुनावर दामिकतेचा किंवा ढोंगीपणाचा आरोप करण्यास वाही समर्थन उरतें काय ! त्याचा पापपुण्यविचार प्रमात्मक असेल—नव्हें, होता, परंतु ता पूर्ण सचोटीचा होना

[अर्जुना, ज्याने नित्य, अनादि, अमध्य, अविनाशी अशा या (आत्म्या) ला जाणले तो पुरुष कोणास मारणार व कोणास मारविणार तरी कसा ?] हाच धनि श्लोक २-२३ मधील 'नेन छिन्दन्ति शस्त्राणि' या शब्दात, २-२४ मधील 'अच्छेद्यः' शब्दात, व २-३० मधील 'अवध्य' शब्दातहि आहे. अगदी शेवटी अठराव्या अध्यायात देखील श्रीकृष्ण म्हणतात :

यस्य नाहंकृतो भावो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते ।

इत्वाऽपि स इमल्लोकान्न हन्ति न निबध्यते ॥१८-१७॥

[ज्याचे ठिकाणी अहंकृत्वाची भावना नाही व ज्याची बुद्धि (फलाकाक्षेपासून) अलिप्त आहे त्याने (प्राप्त अनिवार्य कर्तव्याच्या पालनात—अथवा कुरुक्षेत्रात युद्धार्थ समोर उभ असलेल्या) या लोकाना मारले तरीहि वस्तुतः तो मारीत नाही व (त्या बधकृत्याने) तो बधनातहि पडत नाही.]

अर्जुनाचे प्रभूहि पापचिंताच दर्शवितात, आप्तस्नेह नव्हे

अर्जुनाच्या मनात खरोखर आत्मममता उद्भवून वसेंहि करून हे स्वजन वाचाव, मरू नयेत, हीच त्याची आंतरिक तळमळ होती, आणि याच्या बघात पाप आहे इत्यादि त्याचे विवेचन केवळ उसने, बरबरेचे, टांगीपणाचे होते हा अनेकांचा प्रश्न कसा चुकीचा आहे हे खरील विवेचनावरून ध्यानात येईल असा विश्वास वाटतो^१. पण इतक्यावरहि त्याची पटली नसेल तर अर्जुनाने मधूनमधून विचारलेल्या शका पाहिल्या. या शकातून अर्जुनाची

१ विशेष खेदाची गोष्ट अशी की ज्या अर्जुनाला स्वतः श्रीकृष्णानांचे गीतेत सचे पणाचे त्रिफारसपत्र दिले आहे त्याच्यावरच हे दामिकपणाचे आरोप केले जात आहेत ! सोळाव्या अध्यायात प्रथम दैवी सपत्तीत जन्मणाऱ्या व्यक्तीस प्राप्त होणारे सद्गुण श्लोक १ ते ३ मध्ये वर्णन केल्यावर, चवथ्या श्लोकात आपुला सपत्तीसह येणाऱ्या दुर्गुणाचा निर्देश असून त्यात पहिलाच उल्लेख 'दमा चा आह यानतर पाचव्याच श्लोकांत श्रीकृष्ण म्हणतात. "दैवी सपत्तिमोक्षाय निबन्धायायुरी मता । सा शुच सपद दैवामभिजाताऽसि पाण्डव " यानतरहि अर्जुनावर दामिकतेचा किंवा ढोंगपणाचा आरोप करण्यास काही समर्थन उरते काय ? त्याचा पापपुण्यविचार अमात्मक नसेल—नव्हे, होता, परंतु तो पूर्ण सचोटीचा होता.

कोणती तळमळ व्यक्त होते ? यात बाचकाना कोटोई स्वजनासक्ति न दिमता पापपुण्य, श्रेय अधःपात इत्यादिकाविषयांचीच चिंता सर्वत्र आढळेल.

‘ व्यामिश्रेणेव वाक्येन बुद्धि मोहयसीव मे
तदेकं वद निश्चित्य येन श्रेयोऽहमाप्नुयाम् ॥३-२॥

यात श्रेयाच्या म्हणजे मोक्षाच्या मार्गाचीच पृच्छा केलेली आहे. या अभ्यासाच्या शेवटीहि पापभीष्टाच्या याच मनःस्थितीत गुग होऊन अर्जुन विचारतो :

अथ केन प्रयुक्तोऽयं पापं चरति पूरुषः
अनिच्छन्नपि वाष्ण्येय बलादिव नियोजितः ॥३-३६॥

[कृष्णा, (स्वतःची) इच्छा नसताहि अणू कोणी जबरदस्तीने ढकलल्याप्रमाणे मनुष्य कशाच्या प्रेरणेने पाप करितो ?] तसेच—

संन्यासं कर्मणां कृष्ण पुनर्योगं च शंससि
यच्छ्रेय एतयोरेकं तन्मे ब्रूहि सुनिश्चितम् ॥५-१॥

यात उपस्थित केलेला श्रेयविषयक प्रश्नाई ‘उत्तमा’ व दोगीपणाचाच मानाव याचा काय ? याप्रमाणेच सहाय्या अभ्यावातील पुढील शकादि पाहा :

अयतिः श्रद्धयोपेतो योगाच्चलितमानसः
अप्राप्य योगसंसिद्धिं कां गतिं कृष्ण गच्छति ॥६-३७॥

कच्चिन्नोभयविभ्रष्टरिष्टन्नाभ्रमिव नश्यति
अप्रतिष्ठो महाबाहो विमूढो ब्रह्मणः पथि ॥३८॥

एतन्मे संशयं कृष्ण छेत्तुमर्हस्यशेषतः
त्वदन्यः संशयस्यास्य छेत्ता न ह्युपपद्यते ॥३९॥

[हे कृष्णा, श्रद्धायुक्त असूनहि पुरेसा प्रयत्न न झाल्याने अंतिम योगस्थितीत ज्याचे मन स्थिर झाले नाही अशा मोक्षाला मुळलेल्या मनुष्याला (मरणोत्तर)

योगी गति प्राप्त होते ?^१—३७ हे महाबाहो, ब्रह्ममार्गावर असतां भावाव-
लेला व म्हणून अस्त्यर भूमिकेचा हा पुरुष दोहीकडून (वरच्या व खालच्या
अशा उभय मेघाचा आसरा) मुसलेल्या, (वायूमुल) छिन्नभिन्न झालेल्या,
दगाच्या तुकड्यासमान (मोक्ष व सद्गति या उभय लाभास मुकून मघल्यामघ्येच)
नाश तर पावत नाही (त्याचे सर्व परिश्रम विफल तर होत नाहीत ?)^२—३८.

१ यात मरणोत्तर गति विचारला आहे, किंवा मध्य आयुष्यातच ज्याचा योगप्रदान
मुदत्या त्याचा शेप आयुष्यात काय अवस्था हात होई विचारले आहे ? पुढील
भाष्यकारांनी यातील पहिला पक्ष स्वीकारला असून आम्हालाहि तोच याम्य वाटतो
'का गतिं गच्छति' या शब्दातून मृत्योत्तर गताचाच ध्वनि प्रामुख्याने निघतो
शिवाय, धाड्याच्या उत्तरातीह याच गताचा चर्चा आहे तिसरे महत्वाचे
कारण अस की, या श्लोकातील 'अयति' पुरुष 'यत्न न करणारा किंवा यत्न
सोडून दणारा' नसून 'पुरेसा यत्न करू न शकणारा' असा आहे (पाहा श्लोक
६३५, ३६) विषयासक्त हाऊन किंवा आळमाने जो यत्न सोडूनच देतो तो
'अद्वयोपेत' ठरणार नाही आयुष्याचा एक धर्णादि शिक्षक आहे तोपावेता जा
धर्मेने प्रयत्न करित राहतो, परंतु यत्न पूर्ण यशस्वा होण्यापूर्वी ज्याची जावन
ज्योतच मालवते, अशा व्यक्ताला जेथून हा प्रश्न विचारला आहे अर्थातच
हा गति म्हणजे मरणोत्तर गति झाला

२ यात अयति पुरुष कोणत्या दान गोष्टाना मुकण्याचा भाति व्यक्त केली आहे
याबद्दल कादासा मतभेद आहे मोक्ष व स्वर्ग ह्या ह्या गाष्टी हात असे लो०
मिळक म्हणतात ('रहस्य' पृ ७०८) या मनुष्याने पुण्यप्रद काम्य कर्मांचा
मार्ग साडला असल्याने खाल स्वर्गादि फल मिळण्याची आशा नाही, आणि
साम्यबुद्धि पूर्ण न झाल्याने मोक्षहि नाही, "म्हणून स्वर्ग गेला आणि माझाहि
गला अशा उभयत्र मुकल्याप्रमाणे त्याची स्थिति हात काय, असा अर्जुनाचा
प्रश्न आहे" असे त म्हणतात आम्हाला यात, स्वर्गाएवची 'सद्गति' अशी
दुरस्ती मुक्तावयाचा आहे कारण, सद्गतीत मरणोत्तर प्राप्त होणारे स्वर्गादि
परलोका व त्याप्रमाणेच उत्तम पुनर्जन्म या उभयताचा समावेश हात असून,
गाताकाराना या स्पष्टा हे दोन्ही अभिप्रेत आहेत हे धाड्याच्या उत्तरातील या
दादाच्या स्पष्ट ज्ञेखावरून—किंवा त्या उत्तराच्या पहिल्याच पक्षातील (पार्थ
नैवह नामुत्र विनाशस्तस्य विशत-६४०) 'इह' म्हणजे मर्त्यलोकात व 'अनुन'
म्हणजे परलोकात या दान शब्दावरून—उघड हात आहे अशा पुरुषाला मर-
णोत्तर प्रथम शुभ परलोकात नंतर मर्त्यलोकाची पुन पुन पुनर्जन्म प्राप्त होतात असे

कृष्णा, या माझ्या संशयाचे पूर्ण निरसन तू करू शकतोस (अथवा, त्वा केले पाहिजे); तुजवाचून अन्य कोणी या संशयाचे समाधान करण्यास समर्थ दिसत

(पृष्ठ १७८ वरील टीप चालू.)

श्रीकृष्णाचे आश्वासन आहे. इतकेच नव्हे तर अशा प्रकारे अनेक जन्मपर्यंत आपला योगसिद्धयर्थ प्रयत्न चालू ठेवून शेवटी तो 'परा गति' म्हणजे ब्रह्म-प्राप्तीहि करून घेतो (६-४५). असा पुरुष ब्रह्मयोगावस्था म्हणजे 'परा गति', व स्वर्गशुभपुनर्जन्मादि 'सद्गति' या दोषानाहि मुक्तो कीं काय अशी अर्जुनाला धास्ती होती; यावर तो यातील एकीलाहि न मुक्तता प्रथम सद्गति व अंती परा गति अशा दोन्ही प्राप्त करून घेतो असे श्रीकृष्णाचे आश्वासन आहे. आणि ही सद्गतिहि त्याला उपरोक्त उभय स्वरूपात प्राप्त होते.

श्रीशंकराचार्यांनी उभयविभ्रष्टाचा अर्थ 'कर्ममार्गायोगमार्गाच्च विभ्रष्टः' असा केला आहे. परंतु हाहि तितकासा यशस्वर वाटत नाही. हे दोन्ही 'मार्ग' आहेत; याना तो पुरुष मुक्तो असे म्हणण्यापेक्षा याच्या फलाना-म्हणजे अनु-क्रमे सद्गतीला व मोक्षाला मुक्तो (कीं काय) असे म्हणण्यात अधिक स्वारस्य आहे. कर्ममार्ग-काम्य कर्मांचा मार्ग-त्याने युद्धा सोडलाच असल्याने त्याला तो मुक्तो हे म्हणण्यात काय इशारे ? शिवाय श्रीकृष्णानेहि आपल्या उत्तरात त्याच्या हातून (काम्य) कर्ममार्ग सुटत नाही असे आश्वासन दिले नसून, त्या मार्गाने प्राप्त होणाऱ्या 'सद्गति'रूप फलाला (त्या मार्गाचा तो अनुयायी नसतादि) तो मुक्त नाही इतकेच म्हटले आहे. मधुसूदन सरस्वति व धनपति हे शक्तिस्वरूप तर अधिकच घोटाळा करतात; शंकराचार्यांनी या स्थिती वापरलेल्या 'योगमार्ग' शब्दाचा हे 'ज्ञानमार्ग' असा अर्थ करतात. मात्र या दोन मार्गांत भेद आहे असे हेच इतरत्र प्रतिपादन करीत असतात; पण ते दृष्टीआड करून 'योगमार्ग' म्हणजेच 'ज्ञानमार्ग' असे मान्य केले तरी, उपरोक्त पुरुष या मार्गापासून अष्ट होतो असा मूळ श्लोकातून खरोखर आशय निघत नाही. जो या मार्गापासूनच अष्ट होईल, चढेल, असा पुरुष प्रस्तुत प्रश्नाच्या व्याप्तीत येत नाही हे या पृष्ठावरील पहिल्या टीपेत दाखविलेच आहे. हा पुरुष ज्ञान-मार्गावरच असतो, परंतु साध्य प्राप्त होण्यापूर्वीच त्याचा अंत हातो. "योगाच-लितमानसः" (६-१७) यातलं योग म्हणजे योगमार्ग नसून योगमार्गाचे अंतिम साध्य आहे हे ध्यानात घेतले पाहिजे. श्लोक ६-२१, २२, २३, २७ ते ३२, यात ना अंतिम योगस्थितांचे वर्णन असून, तिळाच उद्देशून श्लोक ३३ मध्ये अर्जुन 'योऽयं योगस्त्वया प्रोक्तः साम्येन मधुसूदन' असे म्हणत आहे. (उलट

(टीप पृष्ठ १८० वर चालू.)

नाहीं-३९]३. यातहि स्वतःचें कल्याण, अध.पात, हिताहित या विपर्याचीच चिंता स्पष्टपणे व्यक्त होत आहे. शिवाय यानंतरहि अर्जुनानें विचारलेले प्रश्न पाहिले तर त्याच्या मनात खरोखर कौरवाविपर्या लौकिकस्वरूपी आत्मममता होती या विधानास काडीचाहि आधार सापडेलसे वाटत नाही !

(पृष्ठ १७९ वरील टीप चालू)

श्लोक ६-२४, २५, २६ मध्ये योगमार्ग सांगितला आहे) आपला हा अयति पुरुष योगमार्गावरच असतो, परंतु समीप आलेले साध्य पूर्ण हस्तगत होण्या पूर्वीच तो मरतो म्हणजे तो फक्त साध्यधृष्ट असतो, मार्गच्युत नसतो तो अतिम साध्याविपर्या “विमूढ” झाला असला तरीहि “ब्रह्मण पथि” (ब्रह्ममार्गांत) च असतो मनाने तो त्या मार्गाच्या बाहेर नाही यासाठीं तो कर्ममार्ग व ब्रह्ममार्ग यांना सुकतो असे म्हणण्यापेक्षा तो सद्गति व मोक्ष या उभयताना सुकतो कीं काय असा अर्जुनप्रश्नाचा आशय येणें राहत आहे

यासाठींच ‘ प्रकान्ते ब्रह्मण पथि विमूढ तस्मात्पथ प्रच्युत ’ हें रामानुजाचार्याचें स्पष्टीकरणहि बरोबर वाटत नाही टी. राधाकृष्णन् याच्या ‘ Does he miss both this life and the life eternal ? ’ या स्पष्टाकरणातीहि मूळ आशय बरोबर व्यक्त झालेला नाही, eternal life म्हणजे माक्ष असे म्हटलें तरी this life म्हणजे सद्गति नाही ! श्री महादेव देसाई यांनी शंकराचार्याचें अनुकरण केले आहे अस्तु या श्लोकातील ‘ नश्यति ’ म्हणजे ‘ नरक प्राप्नोति ’ असा धनपतींच्या भाष्योत्कर्षदीपिकेत दिलेला अर्थ योग्य नव्हे ‘ स्वर्गाच्या विरुद्ध केवळ एक नरकच ’ या मार्गे उल्लेखिलेल्या अपसमनुतीचें हें उदाहरण आहे जन्मभर केलेले सर्व प्रयत्न विफल होणे, व काहीहि उन्नति न होता पुन त्याच यार्नीत त्याच कोटीचा पुनर्जन्म येणें हाहि त्या अयति सधृद्ध पुरुषाचा विनाशच हाय ! याच्यापलाकडे जाऊन त्यानें प्रत्यक्षपण नरकात जाण्याचा प्रश्न उद्भवत नाही व अर्जुनाचा तसा आशयहि नाही !

३ आमची एक दिनम्र शका यागमार्गाचा प्रथमोच्चार करताक्षणींच ‘ नेहा भिक्मनाशोऽरित प्रत्यवायो न विद्यते । स्वल्पमप्यस्य धर्मस्य जायते महती भयात् ’ (२-४०) [या योगमार्गांत केलेल्या आरभाचा नाश हात नाही (म्हणजे यात एकदा टाकलेलें पाऊल कधीहि विफल जात नाही), (तसेंच या मार्गांत) (स्वतःच्याच मनान्या व इच्छाशक्तीच्या कमकुवतपणाशिवाय, अन्य बाह्य अशी कोणताहि अनुदध्य) अद्वचण उपस्थित होत नाही, या धर्माचें (जीवनभरांत)

(टीप पृ १८१ वर चालू)

आत्ममतेला उद्देशून गीतोपदेशाची रचनाहि नाही

वर, अर्जुनाच्या मनात कौरवाविषयी आत्मममता होती असेहि क्षणभर मानलें तर, त्या ममतेचा निरास करण्याचा प्रयत्न गीतोपदेशात दिसतो तरी कोठें ? हे धार्तराष्ट्र तुझे वस्तुतः आत्मच नव्हत, व भीष्मद्रोण हे तुझे गुरुहि नव्हत, असें सांगून श्रीकृष्णानें अर्जुनास युद्धार्थ प्रवृत्त केलें काय ? अर्जुनाचा युद्धविरोध जर आत्मममतेवरच आधारभूत असता तर श्रीकृष्णानें सतरा अध्याय इतकी प्रदीर्घ तत्त्वचर्चा करण्याच्या मर्याद न पडता, श्रीशंकराचार्यांनीं पंजरिकास्तोत्रात म्हटल्याप्रमाणें—

यावद्विक्तोपाज्जनसक्तस्तावन्निजपरिवारो रक्तः

पश्चाद्वावति जर्जरदेहे बावो पृच्छति कोऽपि न गेहे

का ते काता कस्ते पुत्रस्तसारोऽयमतीव विचित्रः

कस्य त्व कः कुत आयातस्तत्त्वं चित्तं यदिय भ्रातः ॥

किंवा एका अलीकडील कवीने प्राकृतात लिहिल्याप्रमाणे^४—

प्रापचीं ममता कधीं घर नको, लोभात गुतू नको,
लोकीं तू राळ दुष्ट नष्ट, भलत्या सगात बैसू नको,
काहीं कर्म करू नको, गुरुमहापथासि मोडू नको,
जो कोणी भवदुःख सर्व निरखी तो देव सोडू नको
कोणाचें शिक्कित्य तें स्मरू नको, माझे तुझे हे नको
आताही ममता नको, गुरुपरब्रह्मासि सोडू नको

(पृष्ठ १८० वरील टीप चाहू)

थोडेसेहि आचरण (घडलें तर तें) मोठ्या भयापासून (दुर्गतीच्या भयापासून) बाचवितें] असें भगवतांनीं दिलेलें स्वच्छ आश्वासन पाहता, श्लोक ६-३८ मधील अर्जुनाचा प्रश्न द्रिस्त ठरत नाही काय ? ६-३७ मधील प्रश्न ठाक आहे, कारण त्यात अयति पुरुषाच्या गर्ताचा तपश्चाल विचारला आहे, परंतु ६-३८ मधील विनाशाच्या शक्ये २-४० मध्ये उत्तर मिळालेलेंच आहे ! (धारामानुजाचार्य म्हणतात की, अर्जुन तोच पुर्वोक्त विषय येथें पुनः विस्तारानें ऐकू चढत आहे. परंतु या उत्तरानें श्लोक ३७ चें समर्थन आम्हीं आताच म्हटल्याप्रमाणें होत असलें, तरी श्लोक ३८ वरील पुनरुक्तिदोषाचें निराकरण होत नाही असें आमच्या अल्पमतीस वाटतें)

४ कवि नारायणबोवा (पाहा—“ भक्तिमार्गप्रदीप ”, आवृत्ति सातवी, पृ ११०).

अथवा श्रीसमर्थ रामदास स्वामींनीं दासबोधात उपदेशिल्याप्रमाणें—

कैचीं माता कैचा पिता । कैचीं बहिण कैचा आता
 कैचीं सुद्धें कैचीं वनिता । पुत्रकळजादिऊ ॥३-१० ४५॥
 हे तू जाण मावेचीं । आवर्षीं सोदरीं सुखाचीं
 हे तुझ्या सुखदुःखाचीं । सांगातीं नव्हेती ॥४६॥
 कैचा प्रपंच कैचें फुळ । कासया होतोषी व्याकुळ
 घन फण लक्ष्मी सकळ । जाइजणें ॥४७॥
 तुवा भोगिल्या पुनरावृत्ति । ऐसी मायबाप विती
 स्त्री कन्या पुत्र होती । लक्षानलक्ष ॥५१॥
 कर्मयोगें सकळ मिळालीं । येके स्थळीं जन्मास आलीं
 ते तुवा आपुलीं मानिलीं । कैसी रे पदतमूलीं ॥५२॥

इतनाच उपदेश अर्जुनास केला असता ! भगवद्गीतेंत पुनरावृत्तीचा काही ठिकाणी उल्लेख आला आहे हें खरें; उदाहरणार्थ, दुसऱ्या अध्यायात आपल्या उपदेशाच्या प्रारंभीच श्रीकृष्ण म्हणतात :

न त्वेवाहं जातु नासं न त्वं नेमे जनाधिपाः

न चैव न भविष्यामः सर्वे वयमतः परम् ॥ २-१२ ॥

[मी, तू, (व) हे (सर्व) राजे, असे आपण सगळे पूर्वी कधी नव्हतो असे नाही, आणि पुढे पुनः होणार नाही असेंहि नाही]. परंतु पूर्वजन्माचा व पुनर्जन्माचा हा उल्लेख लौकिक आत्ममत्तानिरसनार्थ मुख्यत्वेन केला नसून आत्म्याच्या नित्यत्वप्रतिपादनार्थ केलेला आहे. श्री शंकराचार्यांनी म्हटल्याप्रमाणें या श्लोकाचा आशय 'सर्वे वयमतोऽस्मादहविनाशात्परमुत्तरकालेऽपि त्रिष्वपि कालेषु नित्या आत्मस्वरूपेणैवार्थः' हा आहे. जन्मोद्भन्मी तुझे आत भिन्नभिन्न असल्याने या जन्मीच्या आत्मनाच शाश्वतसंपत्ती मानू नकोस हा समयाचा बरील औघ्यात आशय आहे. पण गीताशाराचा या श्लोकात तो आशय नाही. जन्मोद्भन्मी हेच आत कायम राहिले (सावित्रीसारखा पति-प्रतेची अशी प्रार्थनाहि असतेच !) तरीहि गीतेचा हा श्लोक निरर्थक न ठरतो कारण कर्तव्यवशात् याचा वध करण्यात तू याचा तत्त्वतः

नाश करीत नसून केवळ त्याचें देहातर मात्र घडवून आणशील, हें श्रीकृष्णास येथें अर्जुनाला सागावयाचें आहे. आत्म्याचे हें नित्यत्व दर्शविण्यासाठीं पूर्व-जन्माचा उल्लेख चवथ्या अध्यायाच्या प्रारंभीहि आला आहे :

वहूनि मे व्यतीतानि जन्मानि तव चार्जुन
तान्यहं वेद सर्वाणि न त्वं वेत्थ परंतप ॥ ४-५ ॥

अजोऽपि सन्नव्ययात्मा भूतानामीश्वरोऽपि सन्
प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय सब्राम्यात्मभायया ॥ ४-६ ॥

[अर्जुना, माझे आणि तुझे पुष्कळ जन्म होऊन गेले आहेत; (इतकेंच की,) मला ते सर्व आठवतात, (पण) तुला ते आठवत नाहीत.-५. तत्त्वतः मी जन्मराहित व आविनाशी आत्मा असूनहि व भूतमाशाचा ईश्वर (शास्ता) असूनहि, स्वतःच्या प्रकृतीच्या ठायीं अधिष्ठित होऊन आपल्या मायेच्या योगानें मी स्वतः जन्म घेत असतो (देह धारण करीत असतो)-६.]

आणखी असें पाहा कीं, हे कौरवादि शत्रू तुझे आत्म आहेत खरे, पण या युद्धापासून तू समजतोस त्याप्रमाणें त्याच्या जीवितास फाडीचाहि धोका नाही, याच्या केसालाहि धक्का न लावता कवळ आपण याना बांदिवान करून ठेवणार आहोंत, व तद्दाम्यावर याची सही करून घेतल्यावर याना सोडून देऊ, असे काही तरी अर्जुनाच्या गळीं उतरवून श्रीकृष्णार्नीं वेळ मारून नेली काय ? लौकिक आत्मममतेनेंच जर अर्जुन युद्धास नकार देत असता तर तो नकार गीतेंतील सर्व उपदेशाचें श्रवण करूनहि कायम टिकला असता ! श्री-कृष्णाने कौरवाचा मृत्यु या युद्धात कदाचित् होणार नाही असें सांगून अर्जुनाचे खोंटे सात्वत केले नसून तो मृत्यु निश्चित होणार आहे असेंच सांगितले आहे. अर्जुनाच्या मनात उपरोक्त न्यायाधीशाप्रमाणें केवळ लौकिक आत्मममता असली तर कोणत्याहि परिस्थितींत हे कौरव मरणारच आहेत हें समजूनहि, “निमित्त” म्हणूनहि त्याचा वध करण्यास तो मायाव्याकुळ अर्जुन तयार होता ना ! तू या मुलाला फाशीची शिक्षा न दिली तरी सरकार अन्य न्यायाधीशाकडून ती देववील असें जरी त्या न्यायाधीशास सांगितले असते, तरीहि त्याचें ते पितृहृदय स्वहस्ते आपल्या प्रिय पुत्राच्या फाशीचा लेख लिहिण्यास तयार झालें असतें काय ? ते तसें तयार झालें नसतें इतकेंच नव्हे, तर सरकारने अन्य कोणाकडूनहि या पुत्रास फाशी देऊ नये अशा

अर्जुनविनत्या करण्यास तें उद्युक्त झाले असते !^१ परंतु अर्जुन मात्र या बधान पापच नाही व शिवाय त्या कृष्णाची जगावदारीहि तुझ्यावर वस्तुतः पत नाही असें श्रीकृष्णाच्या तोंडून आश्वासन मिळताच, सर्व शोकविषाद पार टाकून त्याच आत व गुरुजनार्थी बाणांनी प्राणाचे घोर खेळ खेळण्यास तयार झाला ! बावळूनच प्रारंभीच्या युद्धनकारात त्याच्या मनात खरोखर काय डाचत होतें हे कळून येतें. धर्मयुद्ध म्हणजे न्यायरक्षणार्थ अन्यायी दुष्टांशी युद्ध, आणि स्वजन-सेवा किंवा निदान स्वजनरक्षण (किंवा कर्मात कमी, स्वहस्ते स्वजनाचा अवध) या दोन कर्तव्यात कोणतें अधिक महत्त्वाचें व श्रेयस्कर मानावें हा नीतिशास्त्र-विषयक घोटाळा त्याच्या मनात उद्भवला होता. हे युद्ध धर्मयुद्ध होतें हे त्याला माहीत नव्हते असें नाही. परंतु सामना स्वजनार्थी पडल्याने व त्या न्याया-साठी तें धर्मयुद्ध लढलें जात होतें त्या न्यायाचा सर्वध स्वतःच्याच राज्य मुखार्थी असल्याने, या धर्मयुद्धकर्तव्यापेक्षा दुष्ट अशाहि या स्वजनाच्या रक्षणार्थे अधवा अवधाचें कर्तव्य त्याला अधिक श्रेयस्कर वाटू लागलें. श्रीकृष्णांनी या दोन कर्तव्यातला हा तरतमपणाचा क्रम नेमका उलटा करून दाखविला, स्वजन (देहदृष्ट्या) मेले तरी चालतील पण हे धर्मयुद्धकर्तव्य अधिक महत्त्वाचे आहे, व म्हणून स्वजनवध सर्वसाधारणरीत्या नियम असला तरी या प्रसंगी तो पाप-जनक नाही हे श्रीकृष्णाचें अर्जुनास सांगणे होतें; व हे सारे स्पष्ट करण्यासाठी मगवतानी आपल्या शिष्योत्तमास देह, आत्मा, मसार, विश्व, ब्रह्मांड इत्यादि आध्यात्मिक चर्चेच्या क्षेत्रात भ्रमण करवून देवढी पुनः कुरुक्षेत्रातील धर्मभूमीवर कर्तव्यपालनार्थ आणून सोडलें ! न्यायाला व धर्माला विरोध करणारे हे मृत्युदंडाई दुष्ट गुंत आत आहेत वा स्वजन आहेत, गुरु आहेत वा मित्र आहेत, याचा विचार न करता याचा खुशाल वध कर, व तोहि निष्काम व निरहंकार वृत्तीने कर, म्हणजे त्याच्या वधाचे पापच काय पण कर्तृत्वाहि तुजकडे येणार नाही हे श्रीकृष्णाचें म्हणणे आहे. नू ज्याना

१ बाबकिस या स्थळी एका भूतार्थ मिटिश भारत-विषयक मंत्री महाशयाचें स्मरण होऊ शकेल हिंदुस्थानाचा कारभार अन्यतः कडकपणे चालविणाऱ्या या महाशयाचा स्वतःचा पुन द्वितीय महायुद्धात शत्रू (जर्मनांकडून रेडियोवरून भाषणें करणारा) शिष्ट हॉकरन त्याला छायांचा शिक्षा दिली गेली. ती पदशा मरकारने माघ करावी म्हणून देवदत्ताच्या क्षणापावेतो य नी वैयक्तिक मभ्याना अर्ज सादर करून पाहिले होते मात्र ते सारे निष्फळ ठरलें

स्वजन मानतोस ते हे धर्मद्वेष्टे मरणार आहेत, व तुझ्या हातूनच ते मेले पाहिजेत, या अजबतीत अर्जुनाला स्पष्ट आदेश देण्यात श्रीकृष्णाने सडेतोड-पणाच्या दृष्टीने कसर ठेवलेली नाही. आणि अर्जुनानेहि तो नीट ध्यानात घेऊन पापविमोचनाची खात्री पटताच घनुष्यास बाण लावला ! केवळ लौकिक आत्मविषयक ममतेचा निरास करण्यासाठी गीतेसारखा महान् ग्रंथ प्रवृत्त झालेला नाही; दोन श्रेष्ठ कर्तव्यात विरोध प्राप्त झाला असता कोणते टाळाव व कोणते पाळावे, व जे करावयाचे ते कोणत्या दृष्टिकोनाने करावे—करूनहि अकर्ता कस व्हावे—या विश्वसाहित्यात इतरत्र काचित्च उल्लेखिलेल्या आणि इतक्या पद्धतशीरपणे कोटिदि न हाताळलेल्या अत्यंत जिद्दाळ्याच्या विषयाचा ऊहापोह करणे हे या परमेश्वरी वाङ्मययज्ञाचे प्रधान उद्दिष्ट होय

आत्मममतेचा मर्यादा

अर्जुन आत्मविषयक प्रेमाने व ममतेने अथ होऊन या धर्मयुद्धास नकार देत होता असे म्हणणाऱ्यांना श्लोक १-४६ मधील त्याच्या निर्वाणीच्या उद्गाराचा नीट विचार केला तरी अर्जुनावर असा आरोप करण्यास ते सिद्ध होणार नाहीत असे वाटते. आत्मविषयक ममतेला काही एक सीमा असते. अशा ममतेचे अत्यंत पराकोटीचे उदाहरण म्हणजे मातृप्रेमाचे. परंतु माता झाली तर पुत्रासाठी कोठपावेतो त्याग करील ! बादशाह अरुबर व निरनल याची यासंबंधात एक मार्मिक कथा आहे. मातृप्रेमाच्या सभाव्य सीमेची चचा चालू असता, विरबलाने बादशहाच्या प्रश्नास उत्तर दिले की, स्वतःच्या जिवाने वेतत नाही तोंपावेतोच माता पुत्रास्तव वाटेत तो त्याग करू शकेल ! बादशहाचा मतभेद होऊन त्याने विरबलास आपले विधान सिद्ध करून दाखविण्यास सांगितले. विरबलाने रिकाम्या हाडात एका मर्फीस तिच्या पिल्लासह सोडले. माकडाचे पिल्लू आईच्या पाठीवर न बसता तिला पोटापटातून बिलगते हे प्रसिद्धच आहे. विरबलाने हाडात पाणी सोडण्यास प्रारंभ केला. पाणी थोडे होते तों पावेता मौज वाटून ती माफडी पिल्लास तसेच पोटापटातून बाळगून हाडात दफडेतिकडे नाचत होती. दफूदफू पाणी बर चढू लागले, व पिल्लाच्या ताटापावेतों आले, तसे तिने पिल्लास आपल्या खाद्यावर घेऊन बर उचलले, व त्याला शक्य तितके उच्च टेवण्याचा प्रयत्न केला. पाणी वाढतच होते. शेवटी ते तिच्या रगतःच्याच नासातोंडात जाऊ लागले. येथपावेतों पाळी

आली तेव्हा त्या मातेने एकदम पिछाला खाली पाण्यात बुडवून स्वतः त्याच्या-
वर उभी राहिली, व अशा प्रकारे आपला जीव बचावण्याचा तिने प्रयत्न
केला ! हें पाहताच विरबलाने त्या उभय प्राण्यांना पाण्याच्या बाहेर काढले, व
बादशहानें विरबलाचे म्हणणें मान्य केलें !

आत्ममतेला ही अशी एक सीमा असते. परंतु अर्जुनमानसमंथनाचा
निर्णय केवळ विरबल बादशहाच्या या कल्पित दत्तकधेवर (व जनावरांच्या
वर्तनावर) अवलंबून ठेवण्याची आमची इच्छा नाही. यासाठी आपण क्षण-
भर याच्याहि पुढें एक पाऊल जाऊन स्वप्राणत्यागानेंहि आत्मप्राणरक्षणाची
शक्यता मान्य करू. याहीसंबंधात घरील अकबराचाच पिता हुमायून व आज्ञा
बाबुर यांचा कथा असून ती इतिहासवाचकास विदितच आहे तरुण हुमायून
दुर्बल रोगानें ग्रस्त होऊन मरणोन्मुख पडला असता, पुत्रप्रेमानें अतिव्याकुळ
होऊन बाबुरानें परमेश्वराची प्रार्थना केली की, इतर कोणताहि उपाय शिल्पक
नसल्यास हुमायूनचा आजार आपण स्वतः घेऊन त्याला आपलें आयुष्यारोग्य
देण्यास तयार आहोंत !' असें म्हणतात कीं, काही दिवसातच हुमायून बरा
झाला व त्याचा पिता पैगबरवासी झाला ! हा काकतालिन्याय मानला तरी
बाबुरानें अशी मनापासून इच्छा व्यक्त केली इतकेंहि आपल्या प्रस्तुत विवेच-
नास पुरेसे आहे.

अर्जुनाला कौरवांवद्दल ममता संभवचीयहि नव्हती

पण येथें विचार असा करावयाचा कीं, इतक्या उदात्त कोटीचें, संपूर्ण-
स्वार्थत्यागस्वरूपी, आत्मप्रेम केवळ अत्यंत निकट व जिवलगतम आसेष्टातच
आदळणार ! अर्जुन व दुर्योधनदुःशासनादि दुष्ट कौरव यांचे सव्रध किती
प्रेमाचे होते हे सर्वविधुतच आहे ! राज्यघनादिकाचो तर गोष्टच सोडा, पण
ज्या नराधमांनीं भरसभेंत साऱ्ही द्रोपदीचें वस्त्रहरण करू पाहण्याइतका उन्मत्त-
पणा दर्शविला त्यांच्या स्वास्थ्याविषयी व जीविताविषयी अर्जुनास कितीला
कळवळा असेल हें काय सागावयास हवें ! कौरवांच्या नीचपणाचा व अन्या-
याचा पाटा कोठपावेतो वाचावा ! स्वतः श्रीकृष्णाने तो रणागमावर एकदा
कर्णाला ऐकविला होता; तो मोरोपतानीं पुढील आवेशयुक्त भाषेंत वर्णिला आहे :

कृष्ण मृणे राधेया भल्य बरा आजि स्मरसि घर्मांतें

नीच व्यसनीं बुद्धतां निंदिसि देवास न स्व-धर्मांतें ॥ वर्णपर्व-१७५ ॥

जेव्हा तू दुर्योधन दुःशासन शकुनि एक-भाति झाला
कैसे कपटयुक्तीं चित्तींही न धर्म लघिता म्याला ? ॥ १७६ ॥

जेव्हा समेति नेली पाचाळी मानिलें मनीं धर्म
तेव्हा गेला होता कोठें राघासुता तुझा धर्म ? ॥ १७७ ॥

पेढी वन्न सतीचें जेव्हा उघडें करावया आग
गेला होता कोठे धर्म तुझा तेथवा वृषा साग ? ॥ १७८ ॥

चारुनि विपात्र भीमा सर्प डसविले असें नृपें खोटें—
कर्म कराविता कर्णा होता तव धर्म तेथवा कोठें ? ॥ १७९ ॥

केले दग्ध जतुगृहि त्वा पाडव वारणावर्ती जेव्हा
गेला होता कोठें धर्म तुझा सूतनदना तेव्हा ? ॥ १८० ॥

मार्गेचि तुम्ही भजता धर्मांला तरि तुम्हान वाचविता
आता मरा, न वाचे दीत गृही जो न तोय साचविता ॥ १८१ ॥

आतां रधील कसा धर्म तुम्हीं वित्त-मद्य, मत्तानीं—
जो लोटिला दहादा स्व दितहि मानूनि अ-दित लत्तानीं ॥ १८२ ॥

अशा या स्वजनाबद्दल, स्वकुलशधवाबद्दल, अर्जुनाला कितीही ममता व
आसक्ति वाटणार ? ते जिवत राहावेत, मरू नयेत, असें त्याला काय म्हणून
वाटावे ? ते वित्तमद्य-मद्य होऊन अनन्वित अधर्माचरण करण्यास, व त्याच्या
समर्थनार्थ रणवेत्तावर लढण्यासहि सिद्ध झाले होते त्याच्या स्वास्थ्याबद्दल आता
अर्जुनाच्या मनात कांहीहि आस्था नव्हती !

पण इतकें कशाला, एक वेळ तेंहि मान्य करून, हे कौरव जिवत
राहावेत, तुम्ही असावेत, असें ममतेमुळे अर्जुनास अजूनहि वाटत होते असें
आपण गृहीत धरून चालू या ! परंतु अत्यंत निकट व जिवलग असाहि आत
असला व शत्रूंचे समान द्वा त्राहूनहि अधिक त्याची वेढी व आघळी
ममता असली, तरीहि ता त्याच (विशेषतः दुष्ट) आत्माबद्दल स्वतःचा विनाशराध
वध करून योग्यास कधीतरी तयार होईल काय ? जो अर्जुन स्पष्टपणे—

यदि नामप्रत्यक्षरमशस्त्रं सस्त्रराणयः

धार्तराष्ट्रा रणे हन्युस्तन्मे क्षेमतरं भवेत् ॥ १-४६ ॥

असं म्हणत आहे त्याच्या मनःस्थितीचा लौकिक आत्ममतेशी खरोखर संबंध नाही ! कोणत्याही कोटीची आत्मविषयक ममता व आसक्ति असे उद्गार काढणार नाही. आणि दुष्ट घातकी घातंराष्ट्रावद्दल अर्जुनाच्या मनात यदा-कदाचित् उरलेली थोडीशी आत्मममता तर नाहीच नाही ! अर्जुनाच्या मोहाची ही जातच वेगळी आहे. आम्ही वर उदाहरण दिल्याप्रमाणे, हा सर्प मला चावला तरी चालेल पण मी स्वदस्ते याला मारणार नाही, कारण तसे केल्याने मला पाप लागेल, असे म्हणणाऱ्याच्या मनातील पापभय त्या मोहाच्या मुळ्याशी आहे; स्वजनविषयक लौकिक आसक्तीवर व 'कामा'वर तो मोह आधारलेला नाही.

अर्जुनावर आत्ममतेचे आरोप

अशा प्रकार, अर्जुनाच्या मनात घातंराष्ट्राविषयी आत्मममता, बहुस्नेह, स्वजनासक्ति निर्माण होऊन त्यामुळे तो युद्धास नकार देत होता, या मताने जो जो परीक्षण करावे तो तो ते अधिकधिक असमर्थनीय दिसू लागते ! पण तरीही श्री. भावे यांच्या दृष्टिकोनानेच विचार करून श्री. सातवळेकर लिहितात : “ आपल्या सवधीयांच्या प्रेमात अर्जुन अडकला आहे ” (पु. गीता पृ. ३७) “ आपलं सवधी लोक कितीही दुष्टपणा करीत असले, तरी त्यांना शिक्षा करता कामा नये, तर त्याचा पक्षपात केला पाहिजे, असे अर्जुनाचे मत या वेळीं बनले होते ! ! . स्वजन व आत्मसवधी असल्यामुळे त्यांना क्षमा करावी, असा जो अर्जुनाचा विचार झालेला दिसत आहे, तो त्याचा भ्रम आहे तोच मोह, तीच अविद्या आणि तेंच अज्ञान होय. ” (सदर, पृ. ३९) कौरवांच्या वतीने पक्षपात किंवा क्षमावाचना करणारा एक शब्दहि दस्तुतः अर्जुनाच्या उद्गारात नाही हे आम्ही वर म्हटलेच आहे ! कौरवांना कोणीहि मारू नये असे त्याचे म्हणणे नाही; मी यांना मारू चाहत नाही इतकेच त्याचे म्हणणे आहे. पंडित सातवळेकर आपली म्हणतात : “ ‘राष्ट्राचे आणि जगताचे कम वा अहित होईना, मी सपूर्ण जनतची पर्वा न करता आपल्या परिवारालाच सुखी ठेवणार; मग त्यामुळ आपल्या राष्ट्राचे केवढेहि नुस्खान झाले तरी त्याची मला पर्वा नाही; मला जागतिक दृष्टीने विचार करण्याची काही जरूर नाही; मी फक्त आपल्या आप्ताचे हित पाहणार, ’ असे बोलू लागला ! ! हाच त्याच्या या वेळच्या विचारसरणीतील मोठा दोष होय. ” (सदर, पृ. ४१). ही विधानेहि योग्य नाहीत. राष्ट्राहिताला जाणूनबुजून

राजूम सारून स्वजन अशा कौरवांच्या सुखाची चिंता व्यक्त करणारी अर्जुन-
मानसभूमिका नाही. या युद्धात राष्ट्राचा, समाजाचा, काही सबंध आहे ही
कल्पना त्याचे मनात नव्हती. आम्ही मागील प्रकरणात दाखविल्याप्रमाणे
तो या युद्धाचे प्रयोजन केवळ पाडवांचे राज्यसुख इतकेंच समजत होता. या
युद्धाचा सबंध इतक्यापुरताच सीमित नसून तो विश्वहिताशी, धर्माधर्माच्या
जागतिक लढ्याशी, निगडित आहे ही जाणीव श्रीकृष्णाने त्याला करून दिली.
आणि ती झाल्यावर अर्जुनाने समाजहितासमोर कुलसंरक्षण गौण मानण्याचे
मान्यदि केले. म्हणून 'राष्ट्राचे नुकसान झाले तरी मला पवां नाही, तें
नुकसान करूनहि मी या कौरवांना सुखी ठेवीन' अशा आसुरी राष्ट्रद्रोही
विचाराचा आरोप अर्जुनावर करणे न्याय्य नाही. अर्जुनाच्या युद्धनकाराने
राष्ट्राचे अहित झाले असते हे खरे, पण त्याची त्याला कल्पना नव्हती.

श्री शंकराचार्य व रामानुजाचार्य

अर्जुनाच्या युद्धनकाराच्या मुळाशी बन्धुस्नेह पाहण्याच्या मोहातून श्री
आचार्यद्वयहि सुटले नाही ! पहिल्या अध्यायाच्या समारोपात श्रीरामानुजाचार्य
म्हणतात: "स तु पाथो महामनाः परमकारुणिको दीर्घबन्धुः परमधार्मिकः
सन्नातृको भवन्निः अतिषेरैः मारणैः जतुगृहादिभिः असकृद्वचितः अपि
परमपुरुषसहायः अपि हनिष्यमागान् भवदीयान् विलोक्य बन्धुस्नेहेन परमया
च कृपया धर्माधर्मभयेन च अतिमात्रस्वित्तसर्वगात्रः सर्वथा अहं न योत्स्यामि
इति उक्त्वा बन्धुविश्लेषजन्तितशोकसविप्रमानसः सशर चाप विनृज्य
रयोपस्थे उपाविशत्." यात अर्जुनशोकाची बन्धुस्नेह, परमकृपा व धर्माधर्म-
भय ही तीन कारणे दिली आहेत. त्यातले शेवटचे—धर्माधर्मभय—हेच
यथार्थ कारण असून, परम कृपा हे स्वतंत्र वेगळे कारण नाही आणि 'बन्धुस्नेह' हे
कारण अयथार्थ आहे. परंतु आपापचे त्याला एक कारण इतकेंच नव्हे तर
प्रमुख कारण मानीत आहेत, हे त्यांनी शेवटी 'बन्धुवियोगकल्पनेने उत्पन्न
झालेल्या शोकाचे उद्दिष्टविचित्र झालेला' असा शब्दप्रयोग वापरून स्पष्ट केले
आहे ! स्वतः आद्य श्रीशंकराचार्य देखील आपल्या भाष्याच्या प्रास्ताविकात
अर्जुनाच्या शोकमोहाची उपपत्ति सांगताना म्हणतात: "तथा ह्यर्जुनेन राज-

गुरुपुत्रमित्रसुहृत्स्वजनसन्निधानध्वेष्वहमेपा ममैत इत्येवप्रत्ययनिमित्तस्नेह-
विच्छेदादिनिमिचावात्मनः शोकमोहौ प्रदर्शितौ 'कथं भीष्ममहं सख्ये'
इत्यादिना. " यात आचार्यांचाहि सखे अर्जुनाच्या मनातील भीष्मद्रोणकौरवा-
विषयी असलेल्या तथाकथित ममत्वभावनेवरच दिसतो. " यापेक्षा रामानुजा-
चार्यांनी निदान एक कारण म्हणून तरी धर्माधर्मभयाचा केलेला उल्लेख अधिक
समर्पक आहे. श्रीशंकराचार्यांच्या वरील वाक्यात अर्जुनाच्या शोकमोहाच्या
मुळाशी असलेल्या पापभयाचा उल्लेख दिसत नाही. इतकंच नव्हे, तर यानंतर
पुढे लागलीच अर्जुनाचा मोह हा सर्वसाधारण मनुष्याच्या ठायी आढळणाऱ्या
सकाम फलाकांशी मोहासारखाच होता असेहि आचार्यांनी म्हटले आहे:
"तथाच सर्वप्राणिना शोकमोहादिदोषाविष्टचेतसा स्वभावत एव स्वधर्म-
परित्यागः प्रतिपिद्वेषेवा च स्यात् । स्वधर्मे प्रवृत्तानामपि तेषां वाङ्मनः
कायादीनां प्रवृत्तिः फलाभिसंधिपूर्विकैव सादकारा च भवति." साधारणपणे या
संसारात आढळणारा सकाम मोह व अर्जुनाचा लोकविलक्षण निष्काम बौद्धिक
मोह यातला महत्त्वपूर्ण भेद आम्हीं मागे स्पष्ट केलाच आहे तो पाहिला
म्हणजे अर्जुनावर सकाम मोहाचा आरोप करण्यात आचार्यांनी व्यक्त केलेला
घोशळा ध्यानात येईल.

ज्ञानेश्वर व टिळक

स्वतः आचार्यांनाच अर्जुनाच्या मोहाचे कारण आतविषयक स्नेहात
दिसल्यावर, त्यांना " वाट पुसत " ज्यांनी आपले भाष्य रचिले त्या श्रीज्ञाने-
श्वरांनी तोच दृष्टिकोन व्यक्त केल्यास नवल कसले ? ते म्हणतात : " तयापरी
पायुं । अतिस्नेहं मादितु । मग रुखेद असे बोलतु । श्रीअच्युतेसी ॥ १-९२ ॥
जे वज्रापासोनि कटिण । दुर्धर अतिदाहण । तयाहून असाधारण । हे स्नेह
नवल ॥ १-९९ ॥ तेथ उत्तीर्ण होईल प्राणे । परि ते कमळदळ चिरु नेणे ।
तेस कटिण कोंबळेपणे । स्नेह देखा ॥ १-१०२ ॥ ते कुळ देतोनि समस्त ।
स्नेह उपनले अद्भुत । तेणे द्रवले असे चित्त । स्वर्णेपरी ॥ २-२ ॥ " आता
शेवटी ' गीतारहस्या'त लोकमान्य टिळक काय म्हणतात पाहा : " एके ब्राह्मण
अधियधर्म ' लढाई कर ' म्हणून सागत होता, आणि दुसरीकडे पितृभक्ति,

१ श्लोक २-३५ वरील भाष्यात श्रीशंकराचार्यांनी अर्जुनाचा युद्धविरोध 'द्वेष' वर
आधारलेला होता असे पुनः सुचविले आहे

गुरुभक्ति, बधुप्रेम, सुहृत्प्रीति हे धर्म त्यास खेचून माघारी ओढीत होते! लढाई करावी तर ती आपसातलीच असल्यामुळे पितामह, गुरु व आत्मा याची हत्या केल्याचें घोर पातक घडणार आणि न करावी तर क्षात्रधर्मास अतरणार, अशा रीतीनें एकीकडे आड तर दुसरीकडे विहीर दिसू लागल्यावर दोन एड-क्याच्या टक्करीत सापडणाऱ्या एखाद्या गरीब प्राण्याप्रमाणें अर्जुनाची अवस्था झाली ! एवढा मोठा योद्धा सरा; पण धर्माधर्माच्या त्या नैतिक सापळ्यात अफस्मात् सापडल्यावर त्याचें तोंड कोरडें-पडलें, अगावर रोमाच उभे राहिले, हातचें घनुष्य गळाले व “ मी नाही लढणार ” म्हणून रडत आपल्या रथा-तच तो मर्त्यादिशां खाली बसला ! आणि अखेर, लावण्या क्षत्रियधर्मावर, मनुष्यास त्रभावतःच जास्त प्रिय पाटणाऱ्या ममत्वाचा-म्हणजे जवळच्या बधुस्नेहाचा-पगडा असून मोदानें तो असें म्हणूं लागला कीं, पितृवध, गुरुवध, बधुवध, सुहृद्वध, किंचुना सवध कुलधय, अगलीं घोर पाप करून राज्य मिळ-
• विण्यापेक्षा पोटाची सळगी भरण्यासाठीं भिक्षा मागणें काय वाईट ? ” (पृ. २४-२५.)

बौद्धिक पापकल्पना व आत्मममता यांत फोटाज

‘ गीतारहस्या’तील या चार वाक्यांचें सूक्ष्म विश्लेषण करणें या स्थळीं विशेष महत्त्वाचें व उद्बोधक ठरेल. पापभयाची बौद्धिक कल्पना व आत्ममम-तेचा हृदयस्थ भावना यात अनेक भाष्यकारांनीं केलेली गह्वत या उतान्यात मासलेगार्ड रीत्या प्रकट झाली आहे ! बरील उतान्यातील दुसरे व तिसरे हीं दोन वाक्ये (लढाई करावी तर...खाली बसला) यथार्थ आहेत; आम्हाला त्याबद्दल आक्षेप प्यावयाचा नाही. अर्जुनमानसपरिस्थिति लोभमान्यांनीं त्या दान वाक्यात योग्य व जोरदार शब्दात वर्णन केली आहे. ‘ नैतिक सापळा ’ हा शब्दप्रयोग तर विशेषकरून समर्पक आहे. एकीकडे क्षत्रियोचित धर्म-युद्धत्यागाचें पातक तर दुसरीकडे स्वजनहत्यापातक अशा दोन घोर पात-काच्या भयात अर्जुनाचें मन सापडलें होतें. परंतु या दोन्ही नीतिशास्त्रातर्गत बौद्धिक कल्पना होत्या, दोन कर्तव्यांच्या शगळ्यात अर्जुन भ्रमिष्टासारखा फिरत होता. येथपावेतो ‘ रहस्य ’ दाराचें म्हणजे टीक आहे, परंतु यापुढें चवथ्या वाक्यांत त्यांनीं एवढा स्वजनहत्यापातकाच्या बौद्धिक नीतिशास्त्र-विषयक कल्पनेला सोडून बधुस्नेहाच्या-लौकिक स्वाभाविक आत्मममतेच्या-पुष्टिरोधी भारनेवर उडी मारलेली पाहून विस्मय वाटतो ! या चवथ्या

वाक्यामुळे लोकमान्याची अर्जुनाकडे पाहण्याची दृष्टि श्री. विनोबा भावे यांच्या उपरोक्त दृष्टीसारखीच ठरली आहे. म्हणजे असें की, अर्जुनाला स्वजन-हत्या हे एक घोर पातक आहे असें खरोखरच मनापासून भय वाटत होतं ही दुसऱ्या व तिसऱ्या वाक्यात व्यक्त केलेली भूमिका सोडून, अर्जुनाच्या मनात वस्तुतः केवळ कौरवविषयक प्रेम होते, व त्या प्रेमासक्तीमुळे हे कौरव मरू नयेत हेच त्याला खरोखर वाटत असून, याना मारण्यात पाप असल्याचें सारं नीतिशास्त्रविषयक अवडंबर त्यानें उसनें व (आपली एरी ममता छपविण्यासाठीं) दोंगीपणानें उपस्थित केलें होतें, असा आशय 'रहस्य'कारांनीं चवथ्या वाक्यानें प्रकट केलेला आहे! पण हे जर सारं असेल तर अर्जुन 'नैतिक सापळ्यात' अडकला होता या म्हणण्यात काहीच दृशील राहत नाही! कर्तव्यबुद्धि विरुद्ध आसक्तिभावना हा खरा नैतिक सापळाच नव्हे. दोन कर्तव्यबुद्धीतला विरोध हा एरा नैतिक सापळा आहे कर्तव्य कीं आसक्ति याचा निकाल कोणीहि साधारण मनुष्य देखील प्रथम पक्षातर्फेच देईल; तो निर्णय देण्यासाठीं गीतेसारखा महान् ग्रंथ नको. अशा विरोधात मनुष्य सापडला तर तो 'धर्मसमूढचेतः' होत नाही. आपल्या चवथ्या वाक्यानें 'रहस्य'कारांनीं अर्जुनास श्री. भावे यांच्या पुनःप्रेमास कर्तव्यच्युत न्यायाधीशाच्या पक्षीत आणून बसविलें आहे त्या न्यायाधीशास आपलें कर्तव्य काय आहे हे नीट कळत होतें, परंतु कळूनहि तो ते पुनःस्नेहामुळे करू चाहत नव्हता. अर्जुनाला आपलें कर्तव्य काय आहे हे खरोखरच कळेनासें झालें होतें; तें निश्चित कळताच त जसें काही असेल तसे करण्याची त्याची प्रथमपासूनच पूर्ण तयारी होती. सारोश, अर्जुन वृत्तीनें कर्तव्यच्युत झाला नव्हता, केवळ ज्ञानानें तो कर्तव्यच्युत होण्याचा समवात होता. तो न्यायाधीश मात्र ज्ञानानें कर्तव्यसंपन्न होता, पण वृत्तीनें कर्तव्यच्युत झाला होता.

कर्तव्याची व पापाची बौद्धिक कल्पना, आणि स्नेहममतास्वरूपी आसक्ति यात हा इतक्या बारवार केला गेलेला घोशळा पाहिला म्हणजे या दोघातला सूक्ष्म भेद स्पष्ट करण्यासाठीं आम्ही मागे काही उदाहरणें दिलीं असलीं, तरी या स्थळीं आगली एक दिलें तर बाचक तो पुनरुक्तिदोष मानणार नाहीत किंवा क्षम्य मानतील अशी आशा आहे. आपल्या मित्राच्या मृत्यूच्या प्रसंगां रामरावनें त्याला असे वचन दिलें कीं, मी तुझा मुलास नेहमी मर्त करीत राहीन. पुढे काळातरानें रामराव नुरुगाधीश झाला, व

एके समयीं मित्राचा तो मुलगा एका मारामारीच्या मुकदम्यात सजा मिळून कैद भोगण्यासाठी त्याच्याकडेच आला. त्या मुलाने रामरावला वचनाची आठवण देऊन तुरुंगातून (मुदतीपूर्वी) सुटण्यात मदतीची याचना केली ! रामरावला त्या मृत्यु मुलाविषयी यत्किंचितहि ममता, स्नेह, आसक्ति वाटत नाही. परंतु तरीहि रामरावपुढे असा प्रश्न उपास्थित झाला की, तुरुंगाधि-
काऱ्याचें पवित्र कर्तव्य पालन करून या मुलाला नीट ब्रदिवासात ठेवावें, किंवा मित्राला मरणसमयी दिलेल्या पवित्र वचनाचें पालन करून याला येथून पळून जाण्यात मदत करावी ? कोणताहि एक मार्ग स्वीकारला तरी द्वितीय-
कर्तव्यभगाचें पातक लागतें ! हा सारा 'नैतिक सापळा' होय ! इकडे आड
आणि तिकडे विहीर अशी अर्जुनाची झालेली मनःस्थिति या प्रकारची होती.
तिचा कौरवविषयक भ्रुस्नेहाशी, आत्ममतेशी, स्वजनासक्तीशी सर्वध नव्हता.
कोणत्याहि परिस्थितीत स्वजनवध हें पाप असतें असें त्यानें ऐकलें होतें; व
धर्मयुद्धत्याग हेंहि एक पातक आहे हें देखील त्याला माहीत होतें. या दोन
पातकाच्या बौद्धिक कल्पनात तो गिरक्या राहत होता; व हें बौद्धिक कोडे
सोडवून घेण्यासाठी तो श्रीकृष्णाला शरण आला ! स्वजनसेवा व धर्मयुद्धरूपी
धर्मियधर्म ही दोन्ही त्याचा 'जवळची' कर्तव्य वाटत होती; व यामुळेच तो
घोंटाळ्यात पडला. एका 'साधने' व एका 'जवळचे' अशा स्वरूपाचा
विरोध होऊन त्यानें 'जवळचे' स्वीकारलें असतें, तर आपल्या मनाशीं
तसा निर्णय घेऊन तो स्वस्थ राहिला असता; सशयमस्त होऊन श्रीकृष्णा-
जवळ आला नसता. त्याच्या मनात कामासक्तीनें कर्तव्यकल्पनेवर पगडा
बसविला आहे तो सरळ दामाकूट होऊन राहील; मार्गदर्शनार्थ इतर कोणा-
कडे विचारणा कशाला करीत बसेल ! पुत्रप्रेमाध न्यायाधीश आरोप्यास कमी
शिक्षा देऊन दिवा पूर्ण बचमुक्त करून आपल्या टाकी स्वस्थ बसेल; इतराच्या-
कडे आतां मी काय करू अशी पृच्छा करीत फिरणार नाही. आणि जर ती
केलीच तर अर्थातच दोंगीपगाने करेल. अर्जुनाची गीतारभीचीच नव्हे तर
गीतेच्या मध्येहि अनेक खळां आलेली मारी पृच्छाच ज्ञाना अध्यासन इति-
पावेतो दोंगीपगानीं दिसत असेल त्याच्या दृष्टीनें सारा गीतोपदेशाच व्यर्थ
ठरतो ! सोंपेचे सोंग करणाऱ्याला जाग्रत करणाऱ्याचा तो सद्योप ठरतो ! ज्याचें
असे मत असेल त्याच्यापुढे हाच न्हनारगन !

अर्जुनाच्या उभय वाजूस बांधव होते !

अर्जुनाच्या युद्धनकाशाच्या मुळाशी बधुस्नेह होता असे म्हणणारे आणखीहि एका महत्त्वाच्या गोष्टीकडे दुर्लक्ष करीत असतात हे येथ स्पष्ट करणे आवश्यक आहे बधुस्नेहानें, स्वजनासक्तीनें, मनुष्य पक्षपात करणास किंवा अन्य प्रसारे कर्तव्यच्युत होण्यास केव्हा प्रवृत्त होईल ! त्याच्या समोरील वादात एका वाजूस स्वजन व दुसरीकडे परके असले तर तो बधुस्नेहामुळ स्वजनाकडे अन्यायानें झुकून पक्षपात करू शकेल. पण जेथे उभयपक्षां स्वजनच आहेत, आणि त्यातहि एका पक्षाचे अधिक निःशुद्धे (व सज्जन) आणि दुसऱ्या पक्षाचे लाचे (व दुर्जन) आहेत, तेथे कोणीहि व्यक्ति स्वजनासक्तीमुळे त्या उत्तरपक्षीय स्वजनाचा पक्ष घेते या म्हणण्यात तथ्य तरी काय ? अर्जुनासमोरील युद्ध जर धार्तागप्टरूपी स्वजन, व त्याच्या विरुद्ध (असा सवध नसलेले) कोणी अनात जन, अशा स्वरूपाचे असत तर अर्जुन कौरवविषयक बधुस्नेहानें मोहित होऊन एक वेळ युद्धार्थ नकार देऊ शकला असता ! परंतु अर्जुनानें कुशक्षेत्रावर नजर टाकताच त्याला दोन्ही वाजूना काय दिसलें ?

तत्रापद्यस्तिथतान्यार्थः पितृन्ध पितामहान्

आचार्यान्मातुलान्भ्रातृन्पुत्रान्पौत्रान्सर्वास्तथा ॥१-२६॥

श्वशुरान्सुहृदश्चैव सेनयोरुभयोरपि..... ॥ १ २७ ॥

[तेव्हा तेथे अर्जुनानें दोन्हीहि सेन्यात उपस्थित असलेले (आपले) वडील^१, आज्ञे^२, आचार्य^३, मामे^४, भाऊ^५, पुत्र^६, नातू^७, मित्र^८, सासरे^९, व स्नेही^{१०} पाहिले.] उभयपक्षां त्याला स्वजनाचा मेळावा दिसला. यातले कोणत्या पक्षाचे स्वजन त्याला अधिक जवळचे होते हे काय सांगावयास हवे ? स्वतः दुर्योधनादि धृतराष्ट्राचे शमर पुत्र, आणि—

१ भूरिधवादि जुलते, पिलाप्रमाणेंच पूजनीय २ भीष्म, सोमदत्त, बातिहक इ

३ द्राणाचार्य, कृपाचार्य इ ४ शल्य, अकुनि, पुरजित्-कृतिभोज इ

५ भाम, युधिष्ठिर, दुर्योधन, दुःशासन इ ६ अभिमन्यु, पटोत्कच, लक्ष्मण इ.

७ लक्ष्मणादिकांचे पुत्र ८ अश्वत्थामा इत्यादि ९ द्रुपद, शैब्य इत्यादि.

१० सात्यकि, शतवर्मा, भगदत्त इ

भवान्भीष्मश्च कर्णश्च कृपश्च समितिजयः

अश्वत्थामा विकर्णश्च सौमदत्तिस्तथैव च ॥ १-८ ॥

अन्ये च बहवः शूरा मदर्थे त्यक्तजीविताः...॥ १-९ ॥

[आपग स्वतः (द्रोणाचार्य), भीष्माचार्य, कर्ण, सप्रामविजयी कृपाचार्य, अश्वत्थामा, विकर्ण^{११}, सोमदत्तपुत्र भूरिश्रवा, आणि माझ्यासाठी (दुर्योधनाच्या 'बाजूने') प्राणत्यागास तयार असलेले इतरहि अनेक वीर] या कौरवपक्षीय, अन्यायाकडून लढणाऱ्या, स्वजनाविषयी अर्जुनास अधिक ममता वाटली असती, किंवा स्वतःचे युधिष्ठिरभीमादि प्राणाप्रिय वंधू, आणि—

अत्र शूरा महेश्वासा भीमार्जुनसमा युधि

युयुधानो विराटश्च द्रुपदश्च महारथः ॥ १-४ ॥

धृष्टकेतुश्चेकितानः काशिराजश्च वीर्यवान्

पुनर्जित्कुंतिभोजश्च शैब्यश्च नरपुंगवः ॥ १-५ ॥

युधामन्युश्च विश्रन्त उत्तमौजाश्च वीर्यवान्

सौभद्रो द्रौपदेयाश्च सर्व एव महारथाः ॥ १-६ ॥

[यात-शूर, महाधनुर्धारी व युद्धात भीमार्जुनासम असे युयुधान^{१२}, विराट^{१३}, महारथी द्रुपद^{१४}, धृष्टकेतु^{१५}, चेकितान^{१६}, वीर्यवान काशिराज^{१७}, पुनर्जित्-कुंतिभोज^{१८}, नरश्रेष्ठ शैब्य^{१९}, पराक्रमा युधामन्यु व वीर्यशाली उत्तमौजा^{२०}, अभिमन्यु, आणि द्रौपदीचे (पाच) पुत्र^{२१} हे सर्व महारथी] इत्यादि स्वपक्षीय स्वजनाविषयी अधिक स्नेह वाटला असता ? याहि दृष्टीने श्री. भोवे याच्या

११ दुर्योधनाच्या भावांपैकी एक.

१२ अर्जुन शिष्य सात्याकि. १३ मत्स्यदेशचा राजा; पांडवानों याच्या आश्रयात अज्ञातवासाचे एक वर्ष पालविले; याचा कन्या उत्तरा हा अभिमन्यूची पत्नी

१४ पांचाल देशचा राजा; द्रौपदीचा पिता. १५ चेदिदेशच्या राजा सिधुपालाचा पुत्र. १६ गुणिवंशीय बादशह. १७ काशीचा राजा. १८ कुंतीचा भाऊ, अर्जुनाचा मामा. १९ निबि देशचा राजा; युधिष्ठिराचा सामरा; याची मुलगी दंदिळा हा युधिष्ठिराची पत्नी. २० पांचालदेशीय राजपुत्र बभ्रुद्रव.

२१ द्रौपदीला युधिष्ठिर, भीम, अर्जुन, नकुल, व सहदेव याच्यापासून क्रमशः झालेले पाच पुत्रः प्रनिविन्ध, मुनस्तेन, धृतकर्मा, शनानाक व धृतसेन.

न्यायाधीशाचा दृष्टात अर्जुनास गैरलागू ठरतो त्या न्यायाधीशासमोर एका पक्षास स्वजन तर दुसऱ्या पक्षास परके जन आहेत, व म्हणूनच तो स्वजनातर्फे पक्षपात करण्यास सिद्ध झाला अर्जुनाची परिस्थिति भिन्न आहे. त्या न्यायाधीशाच्या मुलाने ज्या व्यक्तीला अपाय केला होता तिचा न्यायाधीशाशी स्वजनसंबंध नव्हता. पण कौरवांनी (प्रत्यक्षपणे) आणि भीष्मद्रोणांनी (अप्रत्यक्षपणे) म्हणजे कौरवांना साहाय्य करून, द्रौपदीवस्त्रहरणासारख्या प्रसर्गांमौन धारण करून, इत्यादि प्रकारे) ज्यांना व्रत केल्यात ते कोण होते? त्यात अर्जुनाची प्रत्यक्ष माता कुंती, प्रियतम साध्वी स्त्री द्रौपदी, जगद्रव्य धर्मावतार युधिष्ठिर, राजविलासाचे हक्दार असताहि रानावनात किंवा परक्याचे दारीं हालअपेष्टात काळ कठणारे अभिमन्यूसारखे राजबिडे पुत्र अशा व्यक्ती होत्या! अर्जुनाचे अतःकरण जर खराखरच बहुस्नेहाने, आतममतेने, स्वजनासक्तीने व्याप्त झाले असतें तर त्याने धार्तराष्ट्राच्या समोर झाले टाकले असतें, किंवा तो त्याच्यावर त्वेगाने तुटून पडला असता? दुष्ट दुःशासनाच्या ऊष्ण वधिराने द्रौपदीची बेणी बाधण्याची प्रतिज्ञा, तिला नराधम दुर्योधनाने दाखविलेल्या उग्रक्या माझीचे गदेने चूर्ण करण्याची भीमप्रतिज्ञा, जयद्रथाने केलेले तिचे हरण, शकुनीचे नीच कपट, इत्यादि गोष्टींचे अर्जुनास बिस्मरण पडले होते काय? वस्तुस्थिति अशी होती की, द्रौपदी व धर्मराजासारख्या या स्वजनांच्या अशा कणांचे पूज्य स्मरण असताना व म्हणूनच कौरवांना 'दुर्बुद्धि' 'आततायी' अशी विशेषणें लायत असताहि-अर्जुनाने आपले मन केवळ पाप व श्रेयस्कर, धर्म व अधर्म, या शुद्ध नीतिविषयक प्रश्नावरच केंद्रित करून युद्धास नकार दिला होता. यात कौरवपक्षीयाविषयी तर त्याच्या मनात कोणताहि स्नेहभाव नव्हताच, पण पांडवपक्षीयाविषयीचा स्नेहाहि त्याने बाळगला होता नातिअनीतीच्या तात्त्विक निर्णयात त्याच्या सुद्धीला भ्रम पडला होता-तिला त्या प्रसंगाचे योग्य स्वतंत्र ओळख येईनासे झाले होते-हो खरे, पण वैयक्तिक दृष्ट्या त्याची वृत्ति अत्यंत उदाच झाली होती, ती जशी पूर्णपणे निष्काम तशीच आतस्नेहाविषयीहि पूर्णपणे निर्मम झाली होती तो फक्त नीति-अनीतीचा तात्त्विक विचार करू पाहत होता त्याची बुद्धि आत व अनाप्त असा भेद करीत होती खरी, पण आत्ताविषयी पक्षपातपूर्ण स्नेह व अनाप्ताविषयी अन्याय या दृष्टीने नव्हे, तर स्वतःच्या (कशाहि वर्तनाच्या)

आप्ताचा वध केव्हाही त्याज्य होय या सर्वसाधारण नीतिनियमाच्या पालना साठीच ती तो भेद करू पाहत होती.

न्यायाधीशाच्याच प्राणावर उठलेले आरोपी !

अर्जुनासमोर दोन्ही पक्षांना स्वजनच असल्याने, व त्यातही पाडवपक्षीय स्वजन अधिक निकट असल्याने, कौरवाविरुद्ध शस्त्र न चालविण्याच्या अर्जुनाच्या निर्घोराच्या मुळाशी स्वजनासक्ति असू शकत नाही हे वर सांगितले. परंतु आता एक पाऊल आणखी पुढे जाऊन विचार करू कौरवांनी ज्यांना दुखविले होते, ज्याच्या प्राणावर ते दुष्ट उठले होते, त्यात केवळ अर्जुनाचे स्वजनच होते असे नव्हे, तर ज्याची तुलना श्री. भावे न्यायाधीशानी करित आहेत तो खुद्द अर्जुन स्वतःहि होता ! उपरोक्त न्यायाधीशाच्या मुलाने त्याला स्वतःला काहीहि जखम केली नव्हती. स्वजन विरुद्ध परके असा वाद समोर असून, व स्वतःला त्या झगड्यात काहीहि तोडीस लागली नसेल तर, एखादी व्यक्ति स्वजनाविषयी पक्षपात दाखवू शकेल परंतु स्वतः विरुद्ध स्वजन असा विरोध असता कोणी त्या स्वजनाविषयी सौम्यदृष्टि दाखवेल तर यात स्वजनासक्तीपेक्षा तात्त्विक कर्तव्यबुद्धीच पाहणे योग्य ठरेल ! बरे, स्वजनाने स्वतःस दुखविले असताहि, जर तो पश्चात्ताप व्यक्त करित असेल तर एखादी व्यक्ति आत्मस्नेहाने स्वतःचे दुःख बाजूस सारून त्याला योग्य दड करण्याचे टाळीटहि. परंतु अर्जुन ज्याच्याशी लढण्यास नकार देत होता त्या स्वजनाच्या टापी पश्चात्तापाचा छवेलेशहि तर नव्हताच, पण उलट ते उद्‌द्वेगाने हार्ती शस्त्र घेऊन खुद्द अर्जुनाशी व पाडवाशी प्राणपणाने युद्ध करण्यास उभे राहिले होते ! ज्यांनी पाडवांच्या जिवंतपणाचे नव्हे, तर प्रत्यक्ष त्यांच्या उपस्थितीत सती द्रौपदीस भर समेत रखखलवस्थेत बयीरू मानून विचस्न रत्नविण्याचा प्रयत्न करण्यास कमी केले नाही, त्यांनी पाडव युद्धात पराजित होऊन गतप्राण झाल्यावर तिला कसे बागविले असते याची अर्जुनास कल्पना नव्हती असे नाही ! परंतु अशाही स्वजनाशी जो युद्ध करण्याचे नाकारतो, इतकेच नव्हे तर त्याच्यावर शस्त्र उभारण्यापेक्षा अशस्त्र व अप्रतिकार अवस्थेत त्याच्याच हातून मरनेहि एक वेळ पक्करीन असे म्हणतो, त्याच्या या सान्या लोकविलक्षण वर्तनाच्या मुळाशी त्या दुष्टाविषयी खुस्नेह किंवा आत्मनमता होता असे कसे म्हणवे !

प्रकरण अकरावें

अर्जुनाची आत्मविषयक निर्ममता-(उत्तरार्ध)

स्वपक्षीयांच्या ममतेमुळे अर्जुनाचा मोह होता काय ?

मागील प्रकरणातील विवेचन वाचल्यानंतर अनेक वाचकांच्या मनात एक अशी शका उद्भवली असेल की, कौरवाविषयी व शत्रुपक्षीय इतर स्वजनां-विषयी अर्जुनाच्या मनात आत्मममता नसली तरी त्याच्या स्वतःच्याच पक्षाकडचे बाधव होते त्यात्रविषयीच्या बहुस्नेहाने व्याकुळ होऊन तो युद्धास नकार देत नसेल कथारून ? त्याने रणक्षेत्राचे सिंहावलोकन केल तेव्हा त्याने उभय नाजूत स्वजनच पाहिल. त्या सर्व बाधवाचा साकल्यकरून विचार मनात आणून त्याच्या मृत्युहल्पनेने तो गर्हिलेला आला असे, व म्हणून त्याने शस्त्र खाली ठेवणे, शक्य नसेल काय ? असे असेल तर निदान या दृष्टीने तरी त्याच्या युद्धनकाराच्या मुळाशी आत्मस्नेहच आहे असें म्हणता येईल !^१

परंतु अर्जुनावर कसेहि करून आत्मममतेचा आरोप करू पाहणाऱ्यांना हा इतका आधारहि वस्तुतः उपलब्ध नाही असे म्हणगे भाग आहे. मात्र हे पाहण्यासाठी श्लोक १-२० पाहूनचे काही श्लोक नीट वाचावयास हवेत. वाचकांनी त मूळ श्लोक समोर ठेवून आमचे पुढील विवेचन वाचणे इष्ट होईल दाहीकडचे शयनाद शाक्यनर अर्जुनान समोर व्यवस्थित उभे अस-

१ मात्र तरीहि या भाव याचा दृष्टिकोन समर्थनास ठरणार नाही ! कारण त्यांनी अर्जुनाला न्यायावादाच्या जागी व अन्यायी कौरवाना गुन्हेगार पुत्राच्या ठावी कळून, अर्जुनाच्या मनात प्रलभ कौरवाविषयीच आत्मस्नेह निर्माण झाल्याने तो युद्ध टाळत होता असें सुचविले आहे

लेल्या धार्तराष्ट्रावर म्हणजे कौरवावर दृष्टिक्षेप केला, व घनुष्य उचलजे (२०); आणि त्यानें श्रीकृष्णास उभय सैन्याच्या मध्यभागी रथ उभा करण्यास सांगितले (२१). असे करण्यातला आपला हेतु त्यानें असा सांगितला कीं, या रणागगावर मला कोणाकोणाशीं लढावयाचें आहे, दुर्बुद्धि दुर्योधनातर्फे लढण्यासाठीं येथें कोणकोण एकत्र झाले आहेत, त्यांना मी एकदा पाहू इच्छितों (२२, २३). नंतर श्रीकृष्णाने उभय सैन्याच्या मध्ये तो उत्कृष्ट रथ उभा केला (२४), व हे येथें जमलेले कुरुकुलोद्भव जन पाहा असें अर्जुनास म्हटलें (२५). येथपावेतों अर्जुनाच्या मनात फक्त शत्रुपक्षीयाचाच विचार होना हे स्पष्ट आहे. यानंतर मात्र त्या क्षणीं त्याने जें पाहिलें त्यात त्याला 'उभय सैन्य त' बाधवच बाधव दिसले असे गीताकारांनीं म्हटलें आहे (२६, २७). त्या 'सर्व बाधवाना' पाहून, परम कृपेनें व्याकुळ व शोकग्रस्त होत्वाता अर्जुन श्रीकृष्णाला म्हणाला : युद्धार्थ येथे जमलेल्या या 'स्वजनाना' पाहून मला कपरोमाचदाहादि अनुभव येत आहेत (२८, २९, ३०). आतां, यात 'युयुत्सु समुपस्थितम् स्वजनम्' असें जे श्लोक २८ मध्ये म्हटले आहे ते कोणाला उद्देशून हा महत्त्वाचा प्रश्न आहे. अनेकांनीं याचा अर्थ 'परस्परशीं लढण्यासाठीं जमलेले हे उभयपक्षीय स्वजन' असा केलेला दिसतो. आम्हाला असे वाटतें कीं, या शब्दाचा अर्थ 'आमच्याशीं (पांडवपक्षाशीं) लढण्यासाठीं जमलेले हे धार्तराष्ट्रपक्षीय स्वजन' असा करणे अधिक योग्य होईल. याचें एक कारण असें कीं, 'स्वजन' शब्द येथें प्रथमच आलेला असून, यानंतर पुढे तो जेथेजथे अर्जुनानें वापरला आहे (३१, ३७, ४५) तेथें त्याचा रोख शत्रुपक्षीय स्वजनावरच आहे. याशिवाय 'युयुत्सु समुपस्थितम्' या वर्णनात उभयपक्षांमधील बाधव घेतल्यास या युद्धाची जबाबदारी उभयपक्षावर सारखीच येते, परंतु अर्जुनाच्या मनाची साहजिक भूमिका अशी वाटते कीं, आम्हीं स्वतःहून यांच्याशीं भाडण उकलून काढले नसून, आमचें न्याय्य मागणे नाकारून उलट हे आमच्याशीं लढण्याच्या हेतूनें येथे उपस्थित झाले आहेत. प्रथमपासूनच अर्जुन स्वपक्षीय बाधवाना पाहण्यासाठीं उत्सुक नसून शत्रुपक्षीय युद्धोत्सुक व्यक्ति एकदा पाहून घेतो असे म्हणाला होता.

परंतु येथें कोणी असें विचारू शकेल कीं, श्लोक २८ मधील 'स्वजना'चा

अर्थ केवल कौरवपक्षपर केला तर श्लोक २६, २७ मध्ये “ उभय पक्षांतले ते सर्व बाधक ” पाहून असें म्हटलें आहे त्याचें प्रयोजन काय ! वाचा खुलासा असा करिता येईल. उभयपक्षां एतमेकासमोर बाधकच पाहून त्याच्या ध्यानात हें आलें कीं, जसें हें व्यक्तिः माझ्या दृष्टीनें स्वजनयुद्ध आहे तसेंच तें आमच्या पक्षातील प्रत्येक (प्रमुख) व्यक्तीच्या दृष्टीनेंही स्वजनयुद्धच आहे. यासाठीं या शत्रुपक्षीय कुरुकुलोत्पन्नाची हत्या करणें हें जसें मला पापप्रद आहे तसेंच तें आमच्या पक्षाकडील या इतर व्यक्तींनाही पापप्रद आहे. जर अर्जुनाला केवळ शत्रुपक्षांचे बाधक दिसले असते व स्वतःच्या पक्षाकडे केवळ अनात (पगारी सेनापति, मित्रराजे, इ. इ.) असते, तर तो अस म्हणू शकला असता कीं, आमच्या पक्षाकडील फक्त मलाच हें धर्मयुद्ध स्वजनहत्यास्वरूपी असल्यानें पापप्रद आहे, पण माझ्या पक्षातील इतर व्यक्तींना हें धर्मयुद्ध तसें निषिद्ध नाही. परंतु त्याला आपल्या पक्षातील स्वतःव्यतिरिक्त इतर व्यक्तींचाहि शत्रुपक्षीयाचा तसाच आतसंघ दिसला. यामुळे त्याची भावना अशी झाली कीं, केवळ मीच नव्हे तर आमच्याकडील या इतरहि सर्व वीरांनीं या युद्धापासून निवृत्त होणे योग्य होय. याच दृष्टीनें त्यानें श्लोक ३६, ३७, ३९, ४५ मध्ये फक्त स्वतःबद्दल एकवचनी प्रयोग न वापरता ‘आम्ही’ असा अनेकवचनी प्रयोग वापरला आहे. वाचकांनीं तो अवश्य पाहावा, म्हणजे स्वपक्षीय बाधकाचा विचार तो स्वतःच्याच समवेत करित होता, व ‘स्वजन’ शब्दात फक्त शत्रुपक्षीय बाधकाचा समावेश करित होता हें दिसून येईल.

१ आणि केवळ इतकाच आशय व्यक्त करावयाचा असेल तर श्लोक २८ च्या उक्तार्थाचा ‘परस्पराशीं युद्धार्थ उभे राहिलेले हे (उभयपक्षीय) स्वजन’ असा अर्थ केला तरी आमचा विशेष हरकत नाही, आमच्या एकदर विचारप्रचारास तें बाधक ठरत नाही मात्र यापुढे जाऊन स्वपक्षीय स्वजनाचा (त्याच्या या युद्धांतील सभाव्य मृत्यूचा) अर्जुनाच्या शोकमोहाशीं संघर्ष जुळवू पाहणें रास्त ठरणार नाही !

२ अर्थात् युद्धनिवृत्तीचें आपलें हें मत तो स्वपक्षीयावरहि हिंसात्मक किंवा अहिंसात्मक कोणत्याच प्रकारच्या सक्तीनें लादू चाहत नव्हता त्यानींही निवृत्त व्हावें हा त्याची इच्छा होता, प्रत्यक्ष होणें न होणें त्याच्या खुशीवर होतें. यासाठीं प्रत्यक्ष निवृत्तीचा इरादा व्यक्त करताना (श्लोक ३२), व त्या निवृत्तावस्थेंत शत्रूकडून वधिलें जाण्याचा संभव व्यक्त करिताना (श्लोक ४६), गाताकारांनीं त्याच्या तोंडीं एकवचनच घातलें आहे !

अर्जुनमोहनिरूपणाचें प्रवेशद्वार

असो, आपलें वरील क्रमवार विवेचन तिसाव्या श्लोकापावेतो आलें आहे आता श्लोक ३१ पाहू.

निमित्तानि च पश्यामि विपरीतानि केशव

न च श्रेयोऽनुपश्यामि हत्वा स्वजनमाहवे ॥१३१॥

या श्लोकापूर्वीपावेतो अर्जुनानें फक्त स्वतःला एकाएकी वाटू लागणारा भ्रम व्यक्त केला होता. पण तो नक्की कोणत्या कल्पनेमुळे उत्पन्न झाला होता हे आपलें मनोगत उघड करण्यास त्यानें येथेच प्रथम सुरवात केली आहे. या दृष्टीनें अर्जुनमोहनिरूपण गढ्याचें हें प्रवेशद्वारच होय. युद्धात स्वजनाची हत्या करून आमचें भलें म्हणजे कल्याण होईलसें वाटत नाहीं असें तो येथे म्हणत आहे कोणत्या स्वजनाची तो हत्या करणार होता? स्वपक्षीय स्वजनाच्या हत्येचा प्रश्न ह्या अशा स्वरूपात त्याच्यापुढें उपस्थित होण्याचें कारण नव्हतें त्याच्या मृत्यु त्याला या युद्धात सभाव्य वाटत असेलहि, परंतु त्या कल्पनेनें तो कर्तव्याप सून विचलित होत नव्हता हें ध्येनात घेतलें पाहिजे. अनेक भाष्यातून त्याच्यावर तसा आरोप अन्यायानें करण्यात आला आहे. रणागणावर युद्धार्थ आलेल्या वीरानें मृत्युसभवासाठीं मन तयार ठेवलें पाहिजे हें त्याला माहीत नव्हतें असें नाहीं. परंतु त्याची चिंता स्वहस्ते हाणाऱ्या स्वजनहत्येबद्दल होती ही त्याची चिंता व्यक्त करण्यासाठीं गीताकारानां या नैतिक चर्चेच्या प्रवेशद्वारात्मक श्लोकापासून येदपावेतो 'हन्' धातूचा कसा सातत्याने उपयोग केला आहे हें आम्हीं मागे दाखविलेंच आहे.

कदाचित् कोणाच्या मनात येथें असाहि विचार येईल की, या 'हत्वा' शब्दातील अर्जुनाचा आशय व्यापकस्वरूपी असून त्यात प्रत्यक्ष व अप्रत्यक्ष अशा उभय हत्यांचा समावेश होऊ शकेल. शत्रुपक्षीय बाधवाची तर आम्ही प्रत्यक्षच हत्या करणार, पण हे स्वपक्षीय बाधव तरी आमच्याचसाठीं या युद्धात मरणार, म्हणजे यांच्या होणाऱ्या हत्येचीहि जबाबदारी पर्यायानें आमच्यावरच येते, अशी तर अर्जुनाची कल्पना नसेल? पण हा विचारहि समर्थनीय दिसत नाहीं. कोणत्या बाधवाच्या हत्येचा प्रश्न आपल्या मनास भेडसावीत आहे हें स्वतः अर्जुनानेंच निःसदिग्ध प्रकारें अनेक ठिकाणीं सांगितलें आहे:

निहत्य धार्तराष्ट्रान्नः का प्रीतिः श्याञ्जनार्दन ।

पापमेवाश्रयेदस्मान्दत्त्वेतानातताविनः ॥ १-३६ ॥

तस्मान्नाहं वयं हन्तु धार्तराष्ट्रान्स्वराधवान्

स्वजनं हि कथं हत्वा मुचिनः स्वाम माधव ॥३७॥

गुरूनहत्वा हि महानुभावान्भ्रूवो भोक्तुं भैक्षमपीह लोके

हत्वार्थकामास्तु गुरूनिदैव भुजीय भोगान् दधिरप्रदिग्धान् ॥२-५॥

यानेव हत्वा न जिजीविषामस्तेऽवस्थिताः प्रमुखं धार्तराष्ट्राः ॥२-६॥

या सर्वं उद्गारावरून स्वतःला निपिद्ध अशा स्वजनहत्वेत तो केवळ शत्रु-
पक्षीयाची स्वतःहून व स्वपक्षीयाहून होणारी हत्याच समाविष्ट करीत
असून, उलट बाजूने होणाऱ्या हत्येची चिंता त्याला या समयी अस्त करीत
नव्हता हे उघड आहे. स्वपक्षीयाच्या सभावर मरणकल्पनेने यावेळी त्याला
अगदी वार्ड वाय्त नसेल असे म्हणणाऱ्याचे कारण नसते.^१ परंतु त्याचा मोह
व युद्धनकार त्या कल्पनेवर आधारलेला असून शत्रुपक्षीय स्वजनहत्यापापावर
आधारलेला होता. त्याचा महाविषाद रामानुजाचार्य म्हणतात त्याप्रमाणे
अधु वियोग-कल्पनेने उद्भवलेला असून, अधु-हत्या-पातक मयाने निर्माण
झाला होता.

अर्जुनाच्या शोकमोहाचा सर्वथ स्वपक्षीयाच्या मृत्यूची नव्हता, व
स्वतःला निपिद्ध अशा स्वजनहत्वेत तो या युद्धातील त्याच्या सभावर मृत्यूचा
समावेश करीत नव्हता हे पुढील गोष्टीवरूनहि दिसून येईल. त्या मृत्यूची
जबाबदारी अर्जुन स्वतःकडे घेत नव्हता, ती त्याने कौरवाच्या माथी मारली
आहे. पुढील श्लोक पाहा:

यद्यप्येते न पश्यन्ति लोभोपहतचेतसः

कुलक्षयकृत दोष मित्रद्रोहे च पातकम् ॥१-३८॥

१ कदाचित् असा काहीसा अशुभ संभव शरीत घडूनच तर धाकृष्णानीं श्लोक २-३०
मध्ये पुढील व्यापक उद्गार काढले नसतील ? " देही नित्यमवध्योऽयं देहे सर्वस्य
भारत । तस्मात्सर्वाणि भूतानि न त्वं शोचिषुर्नर्हसि " पुढे विश्वरूपदर्शनप्रसंगीहि
भगवताना परमेश्वरा मुखात शत्रुपक्षायावरून स्वपक्षीय बाधवाहि प्रवश करीत
असल्याचे दृश्य अर्जुनास दाखविले आहे (पाहा श्लोक ११ २६).

आमच्याकडचे जे बाधक या युद्धात मरतील त्याच्या इत्येचें पातक या कौरवाना लागणार आहे, पण या लोभाधाना ते दिसत नाहीं अस अर्जुन येथें म्हणत आहे.

स्वपक्षीयांना उद्देशून अर्जुनाचे उद्गार नाहीत

याप्रमाणें श्लोक ३१ मधील 'स्वजनम्' मध्ये फक्त शत्रुपक्षीय बाधकच अभिप्रेत आहेत हे पाहिलें. श्लोक ३२ मध्ये अर्जुन (तात्कालिक उद्भवलेलें संघर्ष) भोगवैराग्य प्रदर्शित करीत असून त्याचें कारण श्लोक ३३ पासून तो स्पष्ट करीत आहे. वृत्तिताच्या श्लोकाच्या अर्थाचे सविस्तर विवरण पूर्वी केलेंच आहे. श्लोक ३३ मधील 'येषामर्थे' शब्दाचा सवधाहि फक्त कौरवपक्षीय बाधकाशीं असून, त्याचे स्पष्टीकरण अर्जुनानें पुढील म्हणजे ३४ व्या श्लोकात केलें आहे, या दोन श्लोकात स्वपक्षीय स्वजनहि उल्लेखित आहेत असा कित्येकांचा गैरसमज होत असतो.^१ परंतु आम्हास तो यथार्थ वाटत नाही. पाहा की, या दोन श्लोकात ज्याचा उल्लेख आहे त्यानाच उद्देशून श्लोक ३५ मध्ये 'एतान्' असे म्हणून प्रारंभ केला आहे:

एतान्न हन्तुमिच्छामि प्रतोऽपि मधुसूदन

अपि त्रैलोक्यराज्यस्य द्वेताः किं नु महीकृते ॥१-३५॥

श्लोक ३३ मध्ये ज्यांना उद्देशून 'येषाम्' असे म्हटले, व ज्याचा तपशील ३४ व्या श्लोकात दिला आहे, तेच हे 'एतान्'! 'याना मी मारू इच्छीत नाहीं' असें अर्जुन म्हणतो अर्थात् हे 'एतान्' (एते) म्हणजे शत्रुपक्षीय स्वजनच ठरतात. स्वपक्षीयांच्या मृत्यूविषयी अर्जुन चोळत नव्हता हें यावरूनहि उघड होतें. 'एतान्न हन्तुमिच्छामि'चा अर्थ "या उभयपक्षीय बाधकाना मी

१ उदाहरणार्थ, आनन्दगिरीच्या भाष्यात ३४ व्या श्लोकातील 'श्याला' चें स्पष्टीकरण असें केलें आहे "श्याला भार्याणा भ्रातरो वृष्ट्युन्नप्रवृत्तय", आणि गोरखपूरच्या गीताप्रसन्नप्रकाशित भाष्यातहि "यहाँ 'श्याला' शब्दसे वृष्ट्युन्न शिखण्डी और मुरख आदि " असें म्हटलें आहे. आमच्या मतानें या शब्दाचाहि संबंध शत्रुपक्षाकडालाच कोणा व्यक्तीशीं असावा श्री बापटशास्त्री तर या स्वजनात, 'मुहूर्द्' शब्दाच्या व्याप्तीत, प्रत्यक्ष श्रीकृष्णाचाहि समावेश करितात ! ('गीताभाष्यार्थ', पृ ३६) जणू काय, अर्जुनाला या युद्धात श्रीकृष्णाचाहि मृत्यु व म्हणून वियोग दिसून शोक होत होता !

युद्धात मारवू चाहत नाही” असाहि करता येणार नाही. कारण, मारणें व मारविणें यासाठीं संस्कृतांत वेगवेगळे शब्दप्रयोग आहेत हें तर स्पष्ट^१; पण दुसरें असें की, वरील शब्दाच्या पुढेच ‘मनोऽपि’ (मी मारला गेलों तरी) असें म्हटलें आहे आता अर्जुन मारला जाण्याचा समव कोणाकडून होता? कौरवपक्षाकडूनच. परंतु इतक्यासाठीं देखील केवळ अनुमानावरच विसवून राहावयास नको! पुढे जाऊन अर्जुन म्हणतो—

यदि मामप्रतीकारमशस्त्रं शस्त्रपाणयः

धार्तराष्ट्रा रणे हन्युस्तन्मे क्षेमतरं भवेत् ॥ १-४६ ॥

यावरून उपरोक्त ‘मनोऽपि’ चा खोला कोणाकडे आहे हें स्पष्ट होत आहे. याप्रमाणें पाहता श्लोक ३५ मधील ‘एतान्’ म्हणजे शत्रुपक्षीय स्वजन ठरतात; व म्हणून श्लोक ३४ मध्ये निर्देशिलेले व ३३ मध्ये ‘येषाम्’ पदानें उल्लेखिलेले आताहि शत्रुपक्षीयच मानले पाहिजेत.

श्लोक ३६ मध्ये तर अर्जुनानें कोणताहि आडपडदा न ठेवता केवळ दुर्योधनादि धार्तराष्ट्राचाच नि.सदिग्ध उल्लेख करून त्याच्या इत्येच्या पातकांनं आपलें मन विचलित होत असल्याचें स्पष्ट केलें आहे श्लोक ३७ मध्येहि या धार्तराष्ट्राचा उल्लेख असून शिवाय ‘स्वान्वयान्’ असें पद आहे; हें एकतर ‘धार्तराष्ट्रान्’ चें विशेषण मानलें पाहिजे किंवा दुर्योधनादि शत्रु धृतराष्ट्र पुत्राशिवाय उर्वरित शत्रुपक्षीय आत्माचें द्योतक मानलें पाहिजे. या दोघाचाहि श्लोक ३८ मध्ये ‘एते’ अशा साकल्यानं उल्लेख केला आहे. जर श्लोक ३७ मधील स्वान्वयगत अर्जुनाच्या पक्षाकडील आताहि समाविष्ट मानले, तर ते या ‘एते’ मध्येहि येतील. परंतु तसें मानणें योग्य होणार नाही. कारण श्लोक ३८ व ३९ चा तुलनात्मक विचार केल्या तर अर्जुन ‘एते’ (हे) व ‘अस्माभिः’ (वयम्-आम्ही) यात भेद करीत असून, ‘एते’ लोभाघ्न होते परंतु ‘वयम्’ पापदुष्टीं आहेत असें म्हणत आहे यात स्वपक्षीय स्वजनाचा समावेश तो स्वतःपेक्षा ‘वयम्’ मध्ये करीत असून, शत्रुपक्षीयाना ‘एते’ या सर्वनामानें संबोधित आहे. आम्ही पादबपक्षीयानां तरी या

१ उदाहरणार्थ, एतं गीतं तच्च पादा ‘कथं स पुरश्च पार्थ क पातयति हन्ति कम्’ (२-२१)

स्वजनहत्यास्वरूपी युद्धातून निवृत्त होण योग्य होय असे श्लोक ३९ मध्ये अर्जुन म्हणत आहे.

श्लोक ४० ते ४४ मध्ये कुलधराचे दुष्परिणाम वर्णिले आहेत. या सर्व पूर्वसदृभांत श्लोक ४५ कडे पाहिले म्हणजे त्यांतील 'स्वजनम्' चा सबंध फक्त कौरवपक्षीय स्वजनांशीच असून स्वपक्षीय आत्माना समावेश त्या श्लोकाच्या पूर्वांशांतील 'ययम्' (आम्ही) मध्ये केला आहे याबद्दल शङ्का राहणार नाही. श्लोक ४६ चा उल्लेख वर केलाच आहे. श्लोक ४७ सत्रयाचा असून त्यांत अर्जुन शोकमग्न होत्याता पनुष्यमाण टाकून सारी बसला असे म्हटले आहे. या शोकाचा सबंध पांडवपक्षीय बाधक या युद्धांत सभवतः मरतील याच्याशी नसून, कौरवपक्षीय स्वजनांची हत्या करून स्वतःला महत्वापात पडण्याचा प्रसंग प्राप्त झाला याबद्दल, व या निरुत्तर परिस्थितीत बुद्धि काम करेनाशी होऊन काय करावे ते नीट पळेनासे झाले याबद्दल होता, हे आता वेगळी सांगावयास नकोच. येथे पहिला अध्याय संपला.

दुसऱ्या अध्यायाच्या प्रारंभी अर्जुनाने आपली छद्मपीढा विशेषकरून स्पष्ट करून दाखविताना स्वपक्षीयाच्या मृत्यूचा यत्किंचितहि उल्लेख न करिता भीष्म व द्रोण या शत्रुपक्षीय स्वजनांचीच नावे घेऊन निर्देश केला आहे (श्लोक ४, ५). श्लोक ६ मध्ये पुनः जी हत्या त्याला नकोशी झाली होती ती म्हणजे कौरवपक्षीयांचीच होय हे स्पष्ट केले आहे. याच हत्येच्या पातकाच्या कल्पनेने त्याच्या अंतःकरणात उठलेल्या अनिवाय शोकाचा डोंन त्याने श्लोक ८ मध्ये वर्णिला आहे. यानंतर सत्रयाचे दोन श्लोक असून, त्याच्यापुढे श्लोक २-११ पासून गीतोपदेशाचा पवित्र गंगोष्ठी श्रीकृष्णवदनातून सुरू झाला आहे !

याचेच श्रीकृष्णोक्त प्रमाण

शेवटी अर्जुनाच्या शोकमोहाचा सबंध स्वपक्षीयाच्या मृत्यूशी नसून शत्रुपक्षीयाच्या हत्येशी होता हे दाखविणाऱ्या आणखी एका महत्त्वाच्या प्रमाणाचा येथे उल्लेख करितो. अकराव्या अध्यायातील विश्वरूपदर्शनानंतर श्रीकृष्णानी केलेला पुढील समारोप पाहा :

तस्मात्त्वमुत्तिष्ठ यशो लभस्व जित्वा शत्रून्मुक्ष्व राज्य समृद्धम्
मथैवेते निहताः पूर्वमेव निमिज्जमात्रं भव सन्यसाचिन् ॥११-३३॥

द्रोणं च भीष्मं च जयद्रथं च कर्णं तथान्यानपि योधवीरान्

मया हतांस्त्वं जहि मा व्यथिष्ठा युध्यस्व जेतासि रणे सपत्नान् ॥३४॥

अर्जुनानें स्वतः विश्वरूपपरमेश्वराच्या मुखात केवळ शत्रुपक्षीयच नव्हे तर स्वपक्षीय स्वजनानाहि प्रवेशताना पाहिले असले (पाहा ११-२६), तरी श्रीकृष्णानीं विश्वरूपदर्शनापासून घेण्याच्या बोधात केवळ शत्रुपक्षीयाचाच उल्लेख केला आहे. उपरोक्त प्रथम श्लोकात 'म्हणून तू ऊठ, यश प्राप्त कर, शत्रूंना जिंक' इत्यादि म्हटले असून, हे (म्हणजे हे शत्रू) मी पूर्वीच मारले आहेत, तू केवळ निमित्त हो असे सांगितले आहे. द्वितीय श्लोकात तर शत्रु पक्षीयाची-शत्रुपक्षीयाचीच-प्रत्यक्ष नावे घेतलीं असून, मी यांना आधीच मारले आहे तू चिंता करू नकोस असे पुनः म्हटले आहे. अर्जुनाचा महा शोक स्वपक्षीयाविषयी (किंवा शत्रुपक्षीय स्वजनाविषयी असूनहि केवळ ममता जन्य स्वरूपाचा) असता तर 'मयैवैते निहताः पूर्वमेव । निमित्तमात्रं भव सव्यसाचिन्' असे म्हणून तो दूर झाला नसता उलट त्याचा मृत्यु अटळ व निश्चित आहे हे पाहून तो शोक अधिकच तीव्र झाला असत! परंतु 'मा व्यथिष्ठा' या शब्दांनीं निराकृत होणारी अर्जुनाची चिंता दुसरी तिसरी नसून शत्रुपक्षीय स्वजनांच्या हत्येनें लागणाऱ्या पातकाबद्दल होती हे व्यानात घेतले म्हणजे या ठभय श्लोकाचा अर्थ बरोबर लागतो १

१ मात्र आशकराचार्यांनी दिलेले 'मा व्यथिष्ठा'चे स्पष्टीकरण सुळींच पटण्यासारखे नाही ते म्हणतात या अति पराक्रमी भीष्मद्रोणादि शूरवीराना मी मारण्यास कसा समर्थ होईन अशी अर्जुनाच्या मनातला भीति यथे श्रीकृष्णानीं दूर केली आहे! "मया हतास्त्व जहि निमित्तमात्रेण । मा व्यथिष्ठास्तेभ्यो भय मा कार्षी" आणि याचे अधिक स्पष्टीकरण म्हणून मधुसूदन सरस्वती लिहितात "हतांना हनने को या परिश्रम । अतो मा व्यथिष्ठा कथमेव शक्ष्यामीति ध्यया भयानिमित्ता पीडा मा गा । भय त्यक्त्वा युध्यस्व" या उद्गारात अर्जुनावर अत्यंत अन्याय झाला आहे! 'मारलेल्यांना मारण्यास परिश्रम वा भ.ति कसली? म्हणून तू नि शक लड,' असा श्रीकृष्णाच्या विश्वरूपदर्शनसमारोपातून अर्थ काढणे म्हणजे अर्जुनाला शब्दशः व शारीरिक दृष्ट्या व्याड म्हणणे होय! अर्जुनाचा युद्धविरोध असा कायदेशभयार्थ होता काय? अर्जुनाची सर्व चिंता पापभयार्थ होती हा राजमार्ग सोडला म्हणजे अने भडभडले अर्थ काढण्याकडे प्रवृत्ति होऊ लागते! डॉ. राधाकृष्णन् यांनीहि 'मा व्यथिष्ठा'चे 'Be not

‘जे मेल्यावर’ नव्हे, ‘ज्यांना आम्ही मारल्यावर’ !

अर्जुनाच्या मनात वस्तुतः बहुस्नेहाची कोमल भावना नसून तो केवळ तात्त्विक धर्माधर्मविचाराच्या भूमिकेवरून विचार करीत होता हे आतापावेतो सविस्तर दाखविलेले शेवटी हा विषय संपविण्यापूर्वी आगली एका मंडळाच्या

(पृष्ठ २०६ वरील टीप चालू)

afraid’ इतकेंच संदिग्ध भाषांतर दिले आहे. आणि ज्ञानेश्वरीतील ‘द्रोणाचा पाडु न करी । भीष्माचें भय न घरी । कैतेनि कर्णवरी । परजू हे न म्हण ॥ कोग उपायो जयद्रथा कीजे । हें न चितू चित्त तुजें । आणिकहीं आधि जे जं । नावागिरे बोर ॥ तेही एक एक आपवें । चित्रीचे सिंहाडे मानावे । जैसे बोलेनि हातें घ्यावें । पुसोनिया ॥ ..म्हणौनि बहिला उठी । भिया मारिले तूं निवटी । न रिगे शोकसंकटी । नाथिलिया ॥ ” या ओव्यातहि अर्जुनमानसविषयक चुकीचा दृष्टिकोन व्यक्त झाला आहे. या सर्वांचा अर्जुनाने बारंवार वापरलेल्या ‘हनु’ धातूकडे व त्यातहि विंगोपतः ‘गुरूनहत्वाहि महानुभावान्’ (२-५) यातील ‘अहत्वा’ शब्दाकडे दुर्लक्ष झाले आहे याबद्दल खेद होतो । या भीष्मद्रोणाना मी कसा मारू शकेन ही त्याच्या मनात कधीच शंका नव्हती. मी युद्धात भाग घेतला तर याचें मरण निश्चित आहे हा त्याला आत्मविश्वास होता, व म्हणूनच ‘या पूजनीय गुरूंना मारण्याएवजीं भीक मागणें देखील बरें’ असें तो म्हणत आहे. श्लोक २४ मध्ये भीष्मद्रोणावर मी धाण कसे सोडू असें तो म्हणतो तेव्हा ह ‘अतिसामर्थ्यावान्’ आहेत म्हणून नव्हे, तर हे ‘पूजार्ह’ आहेत म्हणून त्याला अशा प्रश्न पडला होता. आणि भीष्मद्रोणाचा स्वसामर्थ्यानें पाडाव करण्याची त्याची ही खात्री पाहिली म्हणजे इतर शत्रुपक्षांयाची काय क्या ? स्वहस्तें या युद्धात त्याची हत्या होईल ही त्याला पूर्ण खात्री प्रथमपासूनच होती म्हणूनच तर त्याचा मोह उद्ध्वला होता ।

बरें, हेहि अतो. परंतु हे भाष्यकार करितात तसाहि ‘मा व्यथिष्ठा’चा अर्थ केला तर अर्जुनाची मनोव्यथा शत्रुपक्षांयाविषयींच असून स्वपक्षीय स्वजनाविषयीं मुळांच नव्हती हें तरी निर्विवाद सिद्ध होतें, कारण या स्वपक्षीय स्वजनाशीं लढण्याची अर्जुनाला भीति वाटण्याचा प्रश्नच उपस्थित होत नाही ! पण मग तरीहि हेच भाष्यकार दुसरीकडे अर्जुनमोहाच्या व शोकाच्या मुळाशीं स्वजनविषयक ममता पाहतात हें कसे ? इतकें कशाला, ‘मा व्यथिष्ठा’ च्या याच्याच अर्थादुसार शत्रुपक्षीय स्वजनाविषयीहि त्याच मनात ममता किंवा स्नेह मुळांच नसून फक्त भीति होती असेंच सिद्ध होत नाही काय ?

जानीचा विचार करू. या स्थळीं असा एक प्रश्न काही वाचकांच्या मनात उपस्थित होण्याचा संभव आहे की, हे बर सर्व चरें तर आजपावेतो अनेक भाष्यकारांची अर्जुनमानसविषयक ही दिशाभूल झाली तरी कशाने ? अर्जुनावर आत्ममतेच्या केल्या गेल्या आरोपाना योडासाहि आधार नाही की काय ? यासंबंधात आम्हाला असे वाटते की, अर्जुनाच्या एकदर उद्गारातील पुढील दोन स्थळानीं ही दिशाभूल झाली असणे संभवनीय आहे :

येषामर्थे काक्षित नो राज्य भोगाः सुखानि च
त इमेऽवस्थिता युद्धे प्राणांस्त्यक्त्वा धनानि च ॥१-३३॥

आणि,

यानेव हत्वा न जिजीविषामस्तेऽवस्थिताः प्रमुखे धार्तराष्ट्राः ॥२-६॥

यातील दुसऱ्या श्लोकाबद्दल विषय विवेचनाची आवश्यकता नाही त्यात 'हत्वा' हा शब्द स्पष्टपणे आल्य असून, 'ज्यांना मारून, ज्याची स्वहस्ते हत्वा करून, आम्हाला जिवंत राहण्याची इच्छा नाही' असा त्याचा अर्थ आहे. आम्ही हत्वा न करिता ते अन्य प्रकारे मरण पावले तरीहि आम्हाला जीव नकोसा होईल असा त्यात ध्वनि नाही. तसे असते तर हे धार्तराष्ट्र कसेहि करून वाचावे अशी बहुसंख्येच्या आसक्ति अर्जुनास वाटत होती असे म्हणता आले असते परंतु तो पक्ष त्याच्या हत्येनें लागणाऱ्या पातकाला मीत आह. स्वतःच्या राज्यमुखायें या कुलधूची हत्वा केल्यावर कोणत्या तोंडाने या सवारात जगावयाचें ? ती हत्वा करणारे हात चाळणून कसे वावरावयाचें ? अर्जुनाला ब या इतरेच्या पूर्वी वाटले तेच महाकवि शेक्सपियरनें आपल्या मॅकबेथ नामक नाटकात नारक मॅकबेथने राज्यलोभास्तव राजा डकनचा स्वहस्ते मृत केल्यावर त्याच्या तोंडून पुढील प्रसिद्ध शब्दात व्यक्तविले आहे :

But wherefore could I not pronounce 'Amen'?
I had most need of blessing, and 'Amen'

Stuck in my throat

Met thought I heard a voice cry 'sleep no more !

Macbeth does murder sleep'

Still it cried 'sleep no more !' to all the house

What hands are here ? ha !

They pluck out mine eyes !

Will all great Neptune's ocean wash this blood

Clean from my hand ? No,

this my hand will rather

The multitudinous seas incarnadine,

Making the green one red (Act II scene I)

मॅकवेथला हक्कविषयक व्यक्तिगत वाटणाऱ्या ममतेतून हा शोक उद्भवला नसून, त्याने स्वतः त्याची हत्या केल्याने लागलेल्या पातकाच्या भयाने त्याचे अतःकरण तळमळत होतं. त्याची निद्रा नष्ट झाली, ईश्वरप्रार्थनाहि त्याला अशक्य झाली, व आपल्या हाताचा कलक आता कदांनिहि धुऊन निघणे समवनीय नाही अशी त्याची भावना झाली ! पातकभयाचे निर्दय सुदर्शनचक्रच त्याच्या मागे लागले म्हणा ना ! अशाच अवस्थेत कल्पून अर्जुनाने 'यानेव हत्वा न जिजीविषामः' व 'स्वजन हि कथं हत्वा मुनिनः स्थाम माधव' (१-३७) असे उद्गार अतःकरणापासून काढले आहेत त्याचा सफाम आत्ममतेत किंवा बाधवस्नेहात उगम नाही.

अध्याय १ श्लोक ३३ : 'येषामर्थे'चा आशय

आता श्लोक ३३ चा विचार करू. 'ज्यांना राज्यभोगमुखादि प्राप्त व्हावेत अशी आमची इच्छा तेच आमचे हे आत्मस्वकीय या युद्धात प्राण व संपत्तीवर पाणी साहून उभे आहेत' अशा आशयाचा अर्थ या श्लोकातून बहुधा काढला गेला आहे. आम्ही या श्लोकातून याहून निराळा व अधिक समुक्तिक अर्थ महण करण शक्य आहे हे या स्थळी दाखविण्याने धाट्य करू चाहता. यासाठी या श्लोकातील काही महत्वाच्या पदांची ससंदर्भ सूक्ष्म चर्चा आवश्यक आहे. यातील पहिलाच शब्द 'येषाम्' असा आहे या शब्दाने नफी कोनल्या व्यक्ति अपेक्षित आहेत त्याची विशिष्ट नावे गीताद्वारांनी दिलेली नाहीत; फक्त त्यांचे जातिराज्यक शब्दांनी पुढच्या -हमजे ३४ व्या श्लोकात सानान्न वर्णन केले आहे. या 'येषाम्' निर्दिष्ट स्वजनात अर्जुनाचे उभयपक्षांचे स्वजन समाविष्ट नसून केवळ शत्रुपक्षाचे स्वजनांना उद्देशूनच तो

येथें बोलत आहे हें या प्रकरणाने आम्हीं वर दाखविलेंच आहे. पण इतकेंच नव्हे; या 'येषाम्' मध्ये शत्रुपक्षाकडीलहि सर्व स्वजन आंचले नाहींत ! श्लोक २५ व २६ मध्ये अर्जुनास त्या रणागणावर दृष्टिगोचर होणाऱ्या स्वजनाची जी प्राथमिक यादी सज्जानें दिली आहे, तिची श्लोक ३४ मधील स्वतः अर्जुनाने दिलेल्या यादीशीं बरखाईने तुलना केली तर वाचकाना एक फरक दिसून येईल पहिल्या यादीतील 'भ्रातृन्' हा महत्त्वाचा शब्द अर्जुनानें वगळला आहे. या शब्दानें (शत्रुपक्षातील) दुयेंधनादि शभर धृतराष्ट्रपुत्र उल्लेखित आहेत हे सांगणें नकाच. अर्जुनानें या आपल्या प्रमुख शत्रूंना श्लोक ३३, ३४, २५ च्या व्यातींतून वगळून त्याचा श्लोक ३६ मध्ये 'आततायी' या विशेषणसह स्वतंत्र निर्देश कला आहे. साराश, 'येषाम्' शब्दाच्या व्यातींत प्रत्यक्ष शभर धृतराष्ट्रपुत्र वगळून उर्वरित शत्रुपक्षीय स्वजन समाविष्ट आहेत

'येषाम्'चा अर्थ याप्रमाणे निर्धारित केला; आता 'अर्थे'चा ध्वनि निश्चित करणें त्याहूनहि अधिक महत्त्वाच आहे. आम्हीं वर म्हणत्याप्रमाणें श्लोक ३३ च्या पूर्वाधानून 'जगन्नासाठा आमची राज्यभांगसुखाची इच्छा होती (किंवा आहे, किंवा अभावयास पाहिजे), म्हणजे ज्यांना राज्यभोगसुखें प्राप्त व्हावीं हीच वस्तुतः आमचा आतापवेतोंची इच्छा होती ' असा अर्थ सर्वसाधारणपणें काढण्यात आला आहे आजपावेतों राज्य, भोग, सुखें यासाठीं आम्ही धडपडलों, झटलों, भाडलों, रुष्ट सोसले, आणि शेवटीं या युद्धासहि तयार झालों, ते सारें वस्तुतः आमचें । स्वतःसाठीं नसून ते राज्य, ते भोग व तीं सुखें यांना प्राप्त व्हावीं हीच आमची खरी आंतरिक इच्छा होती असा आशय या स्थळीं अर्जुनाच्या उद्गारातून स्पष्टास्पष्टपणें काढला जातो. उदाहरणार्थ, श्री जगदयाल मायन्देव (गीताप्रेस) या श्लोकाच्या पूर्वाधानें 'हमें बिनके लिये राज्य, भाग और सुखादि अभीष्ट हैं वे ही ये सब' अर्थात् भापांतर करून त्याच्या स्पष्टीकरणार्थें म्हणतात : " यहीं अर्जुन यह कह रहे हैं कि मुझका अपने लिये तो राज्य, भाग और सुखादिकी आवश्यकता ही नहीं है । क्यों कि मैं जानता हूँ कि न तो इनमें रम्यागी आनन्द ही है और न ये स्वयं ही नित्य हैं । मैं तो इन भाई बन्धु आदि स्वजनोंके लिये ही राज्यादिकी इच्छा करता था, परन्तु मैं दग्गता हूँ कि ये सब युद्धमें भाग देनेके लिये तैयार

सदर श्लोकाचे कांही चुकीचे अर्थ

यास्तव 'येपामर्थे'चा शब्दशः 'ज्याच्याकरिता, ज्याच्यासाठी, ज्याच्या-प्रीत्यर्थ' असा अर्थ करून, या श्लोकाच्या पूर्वांशाची पुढील स्वरूपाची अनेकांनी केलेली भाषांतरं सयुक्तिक वाटत नाहीत. श्री. चि. ग. भावू: "ज्याच्यासाठी आम्हाला राज्य, पुष्कळ प्रकारचे भोग व सुख हवीं अशी वाटतात ते हे सर्व आतइष्टमित्र," 'मजरी'कार श्री. ज. स. करदीकर: "ज्याच्यासाठी म्हणून आम्ही राज्य, उपभोग व विविध सुख याची इच्छा मनात बाळगली होती ते हे...अनेक आत." श्री विष्णुशास्त्री वापट (बाल-बोधिनी भगवद्गीता): "ज्याच्यासाठी आम्हाला राज्य इष्ट आहे, भोग इष्ट आहेत आणि सुखे इष्ट आहेत ते हे आमचे..." पंडित सातवळेकर: "ज्याच्यासाठी आम्ही राज्य, भोग आणि सुख याची इच्छा केली तेच हे..." लो. टिळक: "ज्याच्यासाठी राज्याची, उपभोगाची व सुखाची इच्छा घराबघाची तेच हे..." आर्. एस्. नारायणस्वामी: "जिनके लिये हमें राज्य, भोग और सुखोंकी इच्छा थी अर्थात् जिन सगधियों के लिए हमे यह राज्य, भोग इत्यादि प्यारे वा अपेक्षित थे, वे...." महात्मा गांधी: "जिनके लिये राज्य, भोग और सुखकी हमने चाहना की वे थे..."^१ डॉ. राधाकृष्णन: "Those for whose sake we desire kingdom, enjoyments and pleasures "

पण, ज्या इस्तिनापूरच्या सार्वभौम राज्यपदास्तव पाडवाचा हा प्रचंड खराटेप होता ते राज्यपद जर त्यांना खरोखर या स्वजनांच्या प्रीत्यर्थच प्राप्त करून घावयाचें होतें तर मग प्रश्न असा उद्भवतो की, त्यांच्याशी युद्ध करण्याचें नाकारल्यावर त्यांच्याकडूनच आपण मारले जाण्याचा संभव आहे (श्लोक १-३५) अशी नल्पना देखील अर्जुनाच्या मनात कशी आली? जर त्यांच्यासाठीच राज्य हवें होतें, तर त्यांच्याशी युद्ध करण्याला अर्जुनानें नकार दिल्यानंतर या स्वजनांनी त्यांच्यावर धन्यवादाची व प्रेमाश्रुची वृष्टि केली

१ याचें धी. महादेव देसाई कृत आगळ भाषांतर पाहा: "Those for whom we would desire sovereign power, earthly joys and delights" (*The Gita According to Gandhi*). या शत्रुपक्षांय स्वजनांना सार्वभौमत्व मिळवून देऊन स्वतः त्यांचे अंकित होऊन राहण्याची अर्जुनाची इच्छा होती काय?

असती किंवा प्राणघातक बाणांची ? परंतु अन्यायाचा उघडउघड पक्ष घेणाऱ्या याना राज्यभोगसुखांची प्राप्ति व्हावी अशी खरोखर अर्जुनाची इच्छाच नव्हती; आणि हे स्वतः अर्जुनहि जाणून होता व ते स्वबनहि जाणून होते, म्हणूनच अर्जुनाला आपल्या युद्धनकारानंतरहि शत्रूकडून बघिले जाण्याचा क्रूर संभव दिसला ! अर्जुनाचा युद्धनकार त्याला या स्वजनाविषयी ममता, आसक्ति, प्रेम, स्नेह, असे काही वाटत होते म्हणून नव्हताच; त्याचे स्वरूप वेगळेंच होतें. हे माझे कुलघाघव आहेत, व म्हणून याचे व माझे वैयक्तिक संबंध प्रेमाचे असोत अगर द्वेषाचे असोत अगर उदासीनतेचे असोत, यांच्याठावीं आमचे काही एक कर्तव्य आहे इतक्याच दृष्टीनें तो पाहत होता, व त्या दृष्टिकोनातून त्यानें 'न च श्रेयोऽनुपश्यामि हत्वा स्वजनमाहवे' असे उद्गार प्रारंभीच काढले व पुढे त्याचेंच हे सारे त्यानें स्पष्टीकरण केले आहे. हे मला प्रिय आहेत असे त्यानें म्हटलेले नाहीं. उलट दुर्बुद्धि दुर्योधनाचें प्रिय करण्याच्या हेतूनें आमच्या प्राणवरहि उठून या युद्धांत लढण्यासाठीं तयार होऊन हे उभे आहेत हे तो स्वतः जाणून होता (श्लोक २३). जर याचा अम्युदय होत राहावा हीच त्याची ममतामय आंतरिक तळमळ असती तर, यांनाच युद्धांत शत्रुस्थानीं पाहून तो आता मला विजय नको, राज्य नको (कारण त्यांच्या विजयात व राज्यप्राप्तीतच आमच्या डोळ्याचें पारणें पिटणार आहे !) इतकें हवें तर म्हणूं शकला असता; पण याच्याहि पुढे जाऊन (श्लोक ३२) मला जीवितहि नको असें कशाला म्हणाला असता ? ज्याच्यासाठीं म्हणून आम्हीं आजपावेतो राज्याची इच्छा मनात बाळगली तेच हे आता तें राज्य सामोळण्यास्तव तयार आहेत, त्या अर्था मी आता (दुःखाने नव्हे) आनंदाने हरि हरि करीत व याचें कौतुक पाहात आपल्या उरलेल्या काळ कठीन असें तो म्हणाला असता ! परंतु खरी गोष्ट अशी होती की, ज्याप्रमाणें एकीकडे त्याला या स्वजनाशीं (स्नेहासक्तीचा कारखाने नव्हे, तर) इतरांपापमरानें युद्ध करणें दृष्ट वाटत नव्हतें, त्याचप्रमाणें दुसरीकडे या अन्ध-य-पक्षपात्याना राज्यभोग-नृप-आनि वेदि आपल्या स्वतःच्या हक्काचें यांनीं (किंवा यांचा साक्षानें) बळकाविलेले राज्य-प्राप्त होत राहावें अशीहि त्याची इच्छा नव्हती; असणें शक्यच नव्हतें ! म्हणूनच तर 'न चैतद्विद्यः कतरन्नो मरीचो । यदा यदेम यदि वा नो जपेयुः' (२-६) असे बेबिल्ल्याने उद्गार त्याच्या मुखावाटे बाहेर पडले !

शत्रुपक्षीय स्वजनांवर पांडवांचें सुख अवलंबून नव्हते

परंतु बरील श्लोकार्थाच्या अर्यासाठीं एक वेगळा विवरूप कोणी सुचविण्याचा समभव असून त्याचाहि विचार येथें इष्ट होईल, इतक्या परिश्रमानंतर जिकून घेतलेले राज्य व सुखभोगादि शब्दी स्वतःसाठीं न ठेविता ते सार या स्वजनाना अर्पण करून टाकण्याची कल्पना बरी या श्लोकातून अनुमित न केली, तरी त्याहून कमी प्रतीची पण तरीहि बहुस्नेहमय अशी दुसरी एक इच्छा अर्जुनाच ठावी पाहता येणे शक्य आहे. जिंकलेली राज्य भोगसुखे जरी पांडवांनी स्वतःसाठीच ठेवलीं, तरी या स्वजनांच्या समवेत त्याचा उपभोग घेण्यातच खरा आनंद आहे, याच्याशिवाय त्यात आम्हाला काहीही स्वारस्य वाटणार नाही असा तर अर्जुनाचा आशय नसेल ? किंबहुना, वर उद्धृत केलेल्या भाषांतरापैकी पुष्कळाचा ध्वनि प्रथम प्रकारचा नसून हा असाच आहे असेहि समर्थन केलें जाण असंभवनीय नाही, या दृष्टिकोनांनुसार 'अर्थे' चा अर्थ 'मुठें' असा करून, श्लोकार्थाचा आशय असा व्यक्त करिता येईल: "ज्याच्यामुठें आम्हाला राज्य, सुख, भाग हे हवेसे वाटतात, म्हणजे जे यात सहयोगी-सहभागी-सहभोगी असले तरीच आम्हालाहि यात गोडी वाटेल, आणि अन्यथा आम्हाला हे सारे नकोसे वाटेल, ते हे स्वजन.. " उदाहरणार्थ, श्री. चिं ग. भानू त्याच्या उपरिनिर्दिष्ट भाषांतराच्या स्पष्टीकरणार्थ लिहितात: "...हे येथे लक्ष्यासाठीं आले आहेत हे सर्व मेले तर आम्हाला राज्याचा काय उपयोग ? सुख कसलें ? किंवा जिवंत तरी कशा राहावयाचें ? आपण सुख भोगतो तेव्हा आपल्यास आनंद होतोच, पण तें आपलें सुख पाहून सुखी हाणारे निदान आपण सुखी आहोंत असे पाहणारे लोक असल्याशिवाय सुखाचा खरा उपभोग घ्यावयास सापडत नाही, हा सामान्य अनुभव आहे." याचप्रमाणें मधुसूदन सरस्वतीहि म्हणतात: 'एवाकिनो हि राज्याद्यनपेक्षितमेव । येषां तु बन्धूनामर्थे तदपेक्षितं त एते...' आणि श्रीशंकराचार्यांनाहि अर्जुनाच्या या उद्गारात असाच आशय दिसतो: "तेर्विनाभूतः किं करिष्यामि राज्यमुखादिनेति."

परंतु नाही अर्थानें या श्लोकात अर्जुनाच्या टावी आत्मममता पाहता येईल असा वाद नही. ज्या शत्रुपक्षीय स्वजनाबद्दल अर्जुन येथे बोलत आहे

१ श्लोक २-११ बरील भाष्य पहा याचप्रमाणे पहा *The Message of the Gita as Interpreted by Sri Aurobindo* P. 11 footnote

त्यांनी आपल्या सुखात वाटेकरी झाल्याशिवाय ते सुखच नकोमें वाटेल अशीहि त्याची मनोभूमिका असण्याचें काही कारण नव्हतें. पांडवांच्या सुखात आनदानें वाटेकरी होणारे अन्य अनेक आतेष्ट उपलब्ध होते जे त्यांच्या दुःखात वाटेकरी झाले, सकदात ज्यांनी साह्य केलें, सहानुभूति दाखविली, तेच त्यांच्या सुखात आनदानें सहभागी झाले असत ! 'येषाम्' पदानें निर्धारित या स्वजनांच्या केवळ 'नसण्यान' 'मृत्यून' स्वतःच्या राज्यसुखभोगात काही कमतरता देईल असें अर्जुनाचें म्हणण नाहीं, आम्हीं आताच वर म्हटल्याप्रमाणें तो याना कोटोहि प्रिय किंवा सज्जन अस म्हणत नाहीं. पुढें श्लोक २-४ मध्यहि भीष्मद्रोणाच्चा नावानें उल्लेख केल्यावर तो त्यांना 'पूजार्ह' इतकेंच म्हणता, परमप्रिय असें म्हणत नाहीं 'पूजार्ह' शब्दात ममत्वरहित पौरुषी तात्त्विक वर्तव्यभावना व्यक्त होऊ शकते ! पूर्णसवध पाहता ते 'पूजार्ह' आहेत इतकेंच; त्याचें वर्तमान वर्तन पाहिलें तर ते 'अर्थकाम' व दुष्ट दुर्योधनाचे पक्षपाती झाले आहेत असें अर्जुन स्वतःच म्हणत आहे.

याचसमय त या श्लोकातील 'युद्धे' शब्दाकडेहि योग्य लक्ष दिलें पाहिजे. अर्जुनानें हा शब्द न वापरला जर केवळ वरा अर्थी हे स्वजन मृत्यूना दारात उभे आहेत त्या अर्थी अशा परिस्थितीत मला राज्यादि गोष्टी नको असें म्हणेलें असतें, तर त्याच ठाहीं त्याच्याविषयीं ममता दिवू शकली असती परंतु ते स्वजन मृत्यूच्या द्वागे उभे आहेत इतक्यानेच तो अस्वस्थ-निश्च झालेला नाहीं परिस्थिति याहून अधिक घोगळ्याची होती. ते प्रत्यक्ष त्याच्याच विरुद्ध युद्धात उभे होत—म्हणजे त्याच्याच हातून त मृत्युमुखी जाणार होते—य अशा चमत्कारिक प्रकारें ते मृत्युदारी उभे होते ! आणि यातच त्यांच्या महाविषादाचा उगम होता या चार्तिकरित्त अन्वय एखाद्या प्रकारें ते मृत्यूना मुगळत प्रविष्ट होणार असले तर ' किं नो राज्येन गोविन्द किं भोगैर्जीवितेन वा ' अस उद्गार त्यानें काढले नसतें'.

१ शिराय, या आपष्टाच्या सहभागित्वाशिवाय राज्यसुखभोगात स्वार्थ्य नाहीं या सवर्णावरच जर युद्धनकार होता, तर या युद्धनकारान त्या आपष्टाच्या पदरात अनायासच राज्यसुखभोग पाडून दिल्यावर त्याच्यासमवेत त्याचा उपभोग पत राहायचा कल्पना सोडून, (हे नाप्यकार समजतात त्याप्रमाण) उर्वरित असून भैक्षवर्णात व रुग्ण्यांवात पालवावयाचा विचार अर्जुनानें केला तो काय म्हणून !

सदर श्लोकाचा सयुक्तिक अर्थ

यासाठी प्रस्तुत श्लोकातील पदांचा, आणि त्याचबरोबर एकंदर परिस्थितीचा व सदमांचा नीट विचार करून, आत्मममतासूचकत्वरहित अशा प्रकारे 'अर्थ'चा अर्थ लावणे आवश्यक आहे. आणि तो पुढीलप्रमाणे लावणे शक्य आहे असे आमच्या अल्पमतीस वाटते. 'अर्थ' म्हणजे 'तर्क', 'बाजूने', 'पक्षाने' असा अर्थ घेऊन, 'येणामर्थे' या पदातून 'ज्याच्या तर्क' 'ज्याच्या पक्षाने' किंवा अधिक स्पष्ट म्हणावयाचे म्हणजे 'ज्याच्या साक्ष्यार्थ' अथवा 'ज्याच्या संरक्षणार्थ' असा आशय ग्रहण करिता येतो. 'येणामर्थे' व 'काक्षित' ही पदे या श्लोकात एकमेकास लागून आल्याने या दोघात प्रत्यक्ष संघर्ष मानण्याचा साहजिकच मोह पडतो; परंतु बर सविस्तर चर्चित्याप्रमाणे अर्जुनाच्या मनात असा भाव असणे शक्य वाटत नाही. 'काक्षित'चा संघर्ष 'नः' शीच असून 'येणामर्थे' शी प्रत्यक्षपणे नाही. अर्जुनाने प्रथम ३४ व्या श्लोकात "कृष्णा, (या अशा परिस्थितीत—म्हणजे स्वहस्ते स्वजनवधाच्या अटीवर) मला विजयाची इच्छा वाटत नाही (उरली नाही), राज्याची नाही, सुखाचीहि नाही; हे गोविंदा, (युद्धात स्वजनाना मारल्यावर) राग, भोग किंवा जीवित देसील आम्हाला काय होत (म्हणजे त्यापासून आमचे काय भले होणार) ?" असे म्हटल्यावर, याच्या स्पष्टीकरणार्थ तो प्रस्तुत श्लोकात म्हणतो : "आम्ही इच्छिलेले राज्य, व (त्याचप्रमाणे आम्ही इच्छिलेले) भोग व सुख, याचा उपयोग (बेलप्रसंगी, अडीअडचणीच्या वेळी) ज्याच्या तर्क म्हणजे ज्याच्या संरक्षणार्थ व्हावा, तेच हे आमच्या कुलातले स्वजन या युद्धात प्राण व धन याची आशा सोडून (माझ्याचसमोर शत्रुस्थानी) उभे आहेत !" यात या स्वजनाविषयी वैयक्तिक ममता किंवा आसक्ति नसून, केवळ स्वकुलबाधवरक्षणाच्या कर्तव्याच्या भूमिकेवरून अर्जुन बोलत आहे. सुलोप-भोगांनी पुष्ट झालेल्या आमच्या वीर बाहूंनी व पुष्ट झालेल्या अतःकरणांनी, आमच्या राज्यसामर्थ्यासह, या स्वकुलबाधवर कोणा त्रयस्थाने अन्याय्य आक्रमण केल्यास याच्या साक्ष्यार्थ व रक्षणार्थ घाबून जाणे हे आमचे कर्तव्य असता, त्याऐवजी आम्हीच राना युद्धात टार मारावे काय ?^१ कुपणाने शेताचे रक्षण

१ स्वकीयांचे द्विविध संरक्षण कर्तव्य असते—जावितरक्षण (Defence of person), व वित्तरक्षण (Defence of property). परंतु अर्जुनाचे त आत या उभय दृष्टींनी त्याच्याशी शत्रुत्वाच्या भूमिकेवरून समोर उभे होते (प्राणास्त्यक्त्वा धनानि च)।

करावे की त्यांचेच भक्षण करावे ? निदान रक्षण न केले तरी स्वतःच भक्षण तरी करू नये ! अर्जुन स्वतःचें राज्य या स्वबनाना देऊ चाहत होता, किंवा हे विद्यमान नसले तर स्वतःच्या राज्योपभोगात त्याला आनंद येणार नव्हता, असें काही नसून, याच्या स्वस्थानी हे आपापल्या सामर्थ्यानुसार व भाग्य-प्रमाणे जीवन कठीत असले तरी, कधी अडीअडचणीला याच्या साह्यार्थ जाऊन आपले स्वकुलरक्षणकर्तव्य पार पाडीत राहावे,^१ किंवा तेंहि न केलें तरी निदान त्याचा वध स्वहस्ते स्वतःच्या स्वार्थासाठी तरी करू नये इतकेच त्याचे म्हणणें होतें. या श्लोकाचा हा असा अर्थ समजला व एकदर परिस्थितीला अनुरूप भासतो. स्वतःवर कृतव्यच्युतीचा दोष येऊ नये इतकीच सरळहृदयी पापभीरू अर्जुनाची धिंता होती; याच्या पलीकडे जाऊन यांना दीर्घायुसोय्य प्राप्त व्हावि, हे अधिकाधिक वैभवशिखरावर चढत जावेत अशी त्याची श्रीकृष्णाजबळ प्रार्थना नव्हती-काय म्हणून असावी ?

१ धनपतींनी ३२ व्या श्लोकातील 'गोविंद' शब्दाची फोड करताना "यतः सर्वप्रकारेण स्वबन्धुरक्षणे कर्तव्यमिति स्वजनरक्षणेन लब्धगोविंदनामा जगद्गुरुः स्वमेव गोविंदनाम्ना शंससीति ध्वनयन्संबोधयति-हे गोविन्देति" असें म्हटले आहे. परंतु खेदाचा गोष्ट अशी की, तरीहि ३३ व्या श्लोकातील 'येवामर्थे' मागे याच 'सर्वप्रकारेण स्वबन्धुरक्षणं कर्तव्यम्' कल्पनेला पाहण्याऐवजी त्यांनी त्या पदाचा 'काक्षित' यांचे संबंध जोडून, व 'अर्थे'चा 'संरक्षणाय' असा स्पष्ट अर्थ न देता, "येषां स्वीयानामर्थे नो राज्यं भोगसाधनमाकाक्षितमभिलाषितं भोगां भुक्तानि च येवामर्थे आकाक्षितानि त इमे" असा ठराविक सान्ध्याचा अर्थ दिला आहे. त्याचप्रमाणे राज्य, विजय, या लौकिक गोष्टी भगवद्गुणीला आड येतात म्हणून त्या मला नकोत असाहि अर्जुनाच्या मनात ध्वनि होता असे ते म्हणतात !

लोकमान्यांनी या श्लोकचे भाषांतर करिताना 'अर्थे'चा अर्थ 'उपभोगार्थ' असा स्वरूपाचा केव्हाचें दिसत असले, तरी दुसऱ्या एका (महानारतातीलच) श्लोकात आलेल्या 'अर्थे' या पदातून 'उपभोगार्थ' असा आशय न घेता 'संरक्षणार्थ' अथवा "मंदूत आले असता तें निवारण करण्यासाठी" असाच ध्यावा असें नुराेन म्हटले आहे । पाहा, 'रहस्य' पृ. ३९८-९९ । प्रस्तुत श्लोकाच्या आम्हां दिलेल्या अर्थास निळ्याच्या या अत्रत्य पुष्टाने आम्हांस विशेष आनंद होतो !

पण इतक्यावरहि 'येपामर्थे'चा सबंध प्रत्यक्षपणे 'काक्षित'शी जोडण्याचाहि कोणी आग्रह धरला, तरी या श्लोकार्थाच्या शब्दार्थाने सत्य व म्हणून आत्मममतानिदर्शक न मानता, केवळ अर्थवादात्मक मानून, या उद्गाराच्या द्वारे अर्जुन या व्यक्तीशी आपला निकट स्वजनसंबंध व म्हणून त्याच्या अभ्युदयसंरक्षणाची चिंता वाढण्याचे आपले सर्वसामान्य कर्तव्य व्यक्त करीत आहे इतकाच अर्थ ग्रहण केल्याशिवाय, कौरवपांडवांच्या एकदर पूर्वतिहासाशी हे उद्गार सुसंगत ठरू शकणार नाहीत असे आम्हाला वाटते.^१ या व्यक्तीचा आम्ही आमच्या राज्यास्तव बंध करणे पाप आहे ही त्याची मुख्य भूमिका असून तिच्या समर्थनार्थ ही सर्व कारणपरंपरा आहे. रणक्षेत्रावर कृष्णाने उभय सैन्याच्या मध्य रथ उभा केल्यावर अर्जुनाची दृष्टि शत्रूसैन्यावर पडण्याच्या प्रथम क्षणापासूनच, तो त्या समुदायातील प्रमुख व्यक्तींकडे विशिष्ट स्नेहममता-संबंधाच्या दृष्टिकोनाने पाहत नसून हे सारे माझे सबंधीजन आहेत हाच एक विचार त्याच्या मनात उज्ज्वल होता. त्याचे अगदी प्रथमचे उद्गार हेच दर्शवितात: "दृष्ट्वैत स्वजनं कृष्णं युयुत्सुं समुपस्थितम्" (२८). यातला अमूक मला जास्त प्रिय, तमूक माझा विशेष आवडता, असा काहीहि भेद न करिता, वैयक्तिक अनुकूल म्हणजे स्नेहभाव किंवा प्रतिकूल म्हणजे द्वेषभाव बाजूस सारून, शुद्ध धर्माधर्मविचाराच्या चम्यातून पाहून, हे सर्व स्वजन आहेत व एतदर्थ मजकडून अवध्य आहेत हीच एक कल्पना त्याच्या अंतःकरणाला नसत करू लागली. आपल्या शारीरिक व मानसिक क्षुब्धावस्थेचे वर्णन सपटाच तिचे कारण विशद करण्यास प्रारंभ करताना अर्जुन पुनः स्पष्ट म्हणतो: "न च श्रेयोऽनुपश्यामि हत्वा स्वजनमाहवे" (३१). आणि हीच दृष्टि त्याने घेण्यावेतो आपल्या मोहनिरूपणात कायम ठेवलेली आहे.

१ वर उद्धृत केलेल्या या श्लोकाच्या भाषांतरात, ले० टिळकानी दिलेला अर्थ त्यातल्या त्यात या ध्वनीच्या पुष्कळ जवळ आहे हे वाचकाच्या ध्यानात याईलच त्यांनी 'काक्षित'चा 'काक्षितव्य' असा विपर्ययस्वरूपी अर्थ केलेला दिसतो यामुळे लोकमान्याच्या भाषांतराप्रमाणे अर्जुन त्या स्वजनासाठी खरोखरच राज्य-सुखादींची इच्छा करीत होता असे नसून, येदवीं म्हणजे याचे वर्तन चांगले असत तर ज्याच्यासाठी आम्ही अशा इच्छा केल्या असती इतके हे आमचे निकट आत्मा आहेत असा आशय व्यक्त हातो. आणि यात ममता किंवा आसक्ति व्यक्त होत नसून केवळ आत्मसंबंध व कर्तव्यबुद्धि व्यक्त हाते

अर्जुनमोहाची कळ फिरविणारे श्रीकृष्णच !

आणि या स्थळां आग्ही वाचकाचें लक्ष एका विशेष मनोरञ्जक गोष्टीकडे वेधू इच्छितों. शत्रुपक्षीय व्यक्तीचें हें स्वजनत्व, त्याचा हा स्वकुलसंबंध, रणागणावर ऐन युद्धाच्या प्रारंभी कोणी अर्जुनाच्या लक्षात स्पष्टपणें आणून देऊन त्याच्या विलक्षण विषादमोहाला, व म्हणून तन्निवारणार्थ सांगितलेल्या गीतोपदेशाला, प्रथम चालना दिली ! हें काम कोणाचें असावें असें वाचकाना वाटतें ? लीलेनें अखिल विश्वाचा प्रपञ्च चालविणाऱ्या जगन्निधंत्या स्वतः श्रीकृष्णाशिवाय जागतिक वाङ्मयात युगप्रवर्तक ठरणारें हे कार्य इतर कोण करणार ? त्यानींच अर्जुनमानसात मोह प्रज्वलित केला, व त्यानींच मग त्याचें निरसन करून तद्वारा मानव-मार्ग-दर्शन केलें ! पहिल्या अध्यायातील श्रीकृष्णाच्या अत्यंत मौजक्या उद्गारांपैकी, गीताभ्यासकाराकडून सहसा उपेक्षित अशा एका विवक्षित शब्दाकडे लक्ष दिल्यास श्रीकृष्णाचें हें अर्जुनमोहचालकत्व ध्यानात येईल. मला याप्रसंगी कोणाकोणाशीं लढाययाचे आदेश हें मी एकवार पाहू इच्छितों तरी रथ उभय सैन्यांच्या मधोमध उभा कर, असें अर्जुनानें मुचबिल्लावरून श्रीकृष्णानें तसें केल्यावर वस्तुतः श्रीकृष्णाला काहीच शोळण्याची आवश्यकता नव्हती. अर्जुनानें ते सारे योद्धे स्वतःच पाहून घेतले असते, ते त्याच्या परिचयाचे नव्हते असेंहि नाही. परंतु तरीहि श्रीकृष्णानीं रथ सैन्याच्या मध्यभागी नेताच 'पार्थ पश्येतान्समवेतान्कुरुन्' (१-२५) [अर्जुना, हे (येथें तुझ्याशीं युद्धार्थ) जमलेले कुठ्ठुलजन पाहा] असें आपणहून म्हटलें ! हे येथें जमलेले शत्रु किंवा योद्धे किंवा लोक किंवा राजे पाहा असें मुसतें म्हटलें असतें तरी गोष्ट वेगळी होती. परंतु श्रीकृष्णानीं वापरलेल्या 'कुरुन्' या सूचक शब्दानेंच अर्जुनाच्या मनावर, जादूच्या काडीसारखा प्रभाव पाडून तें भयानक रक्तशोषक वणरा पेटविले ! हा लढानेचा शब्द वापरून हे तुझे स्वजनसंबंधी आदेश हें त्यानीं अर्जुनाच्या नजरेस बुद्धना आणून दिलें ! तो पावेतो अर्जुन त्या व्यक्तीकडे केवळ अन्यायी दुष्पुरुषाचे पडपाती व आमचे शत्रु इतक्याच दृष्टीनें पाहत होता. परंतु श्रीकृष्णानें मुचबिलेल्या दृष्टीनून पाहताच त्याच व्यक्ति त्याच्या स्वतःच्या स्वजनरूपान माझ लागल्या ! या

१ याच अध्याना उद्देशून नंतर श्रीकृष्णानीं जनपिप म्हणजे राजे (२-१२), प्राणि (२-१०), योद्धे (११-२८), लोक (१८-१७) इत्यादि शब्द वापरले आहेत !

मनःस्थितीत त्याला जे दिसले त्याचे गीतेत दिलेले मार्मिक वर्णन या दृष्टीने पाहिले म्हणजे गीतासार विभूतीच्या बुद्धिमत्तेबद्दल परम आदर वाटल्याशिवाय राहत नाही ! त्या वर्णनात गीताकारांनी एकाहि व्यक्तीचा विशेषनामाने उल्लेख केलेला नाही ! यापूर्वीच्या श्लोकात असे व्यक्तिविशिष्ट उल्लेख पुष्कळ आले आहेत. परंतु श्रीकृष्णाच्या सूचनेनुसार पाहताच अर्जुनास ही अमुक व्यक्ति व ही तमुक व्यक्ति, हा दुःशासन, हा कर्ण, हा जयद्रथ, असे काही न दिसता हे माझे स्वजनसंबंधी आहेत इतकेच दिसू लागले ! त्यावेळचे गीतेतले वर्णन पाहा :

तत्रापश्यत्स्थितान्पार्थः पितृनथ पितामहान्
आचार्यान्मातुलान्भ्रातृन्पुत्रान्पित्रान्सखींस्तथा ॥ १-२६ ॥
श्वशुरान्सुहृदश्चैव सेनयोरुभयोरपि
तान्समीक्ष्य स कौंतेयः सर्वान्यधूनवस्थितान् ॥ १-२७ ॥

त्याच्या डोळ्यासमोर स्वजनच स्वजन दिवू लागून आपले याच्यासंबंधात कर्तव्य काय आहे हा एकच महाभयानक प्रश्न त्या क्षणी त्याच्या बुद्धीला मोड पाडू लागला ! शत्रुपक्षाविषयी त्याच्या मनात ममतासक्ति असती तर ती अशी अकस्मात् उद्भवली नसती; तिने त्याला रणागणावर येण्याच्या पूर्वीपासू नच पठावले असते ! परंतु रणागणावर येण्यापूर्वीच नव्हे तर आल्यानंतरही त्याने स्वतःच 'दुष्टबुद्धि दुर्बोधनाचे युद्धात श्रेय करण्याच्या उद्देशाने—अर्थात् अन्यायाच्या बाजूने—आमच्याशी लढण्यासाठी येथे उपस्थित झालेले' असे जे शत्रुपक्षाच्या वर्णन केले आहे त्यावरूनच त्याच्या मनात त्याच्याबद्दल एकदरीत ममताभाव असा शिकक उरला नसून त्वष्टे व तिरस्कारच भरला होता हे दिसून येते ! अर्थात् यानंतर श्रीकृष्णाच्या 'कुरु' शब्दाने चालना मिळून त्याच्या मनात जे अकस्मात् उद्भवले ते म्हणजे लौकिक आत्ममत्ता नसून कोरडी धर्माधर्मविषयक कर्तव्यताबुद्धि होय ! शिवाय असेहि पाहा की, ममत्वप्रेम एखाद-दुसऱ्या विशिष्ट व्यक्तीला पाहून उद्भवू शकले असते, पण अशा घाऊक स्वरूपात सर्वच शत्रुपक्षीय प्रमुखाबद्दल उद्भवलेली ती अशी ममता नसून कर्तव्याकृतव्यासनाची, श्रेयप्राप्तीसंबंधी, चिंताच हाय यात उभय नाही !

यासाठीच श्लोक १-३३ मधील, 'येषाम्' मध्ये केवळ शत्रुपक्षाचे

स्वजन न येता स्वपक्षीय स्वजनहि समाविष्ट मानावेत असाहि कोणी आप्रह धरला, तरी देखील या श्लोकाचा अर्थ लाक्षणिक स्वरूपाने लावणे आवश्यक आहे. कारण स्वपक्षीयाना अनुलक्षून अर्जुनाने हे उद्गार शब्दार्थाने सत्य म्हणून काढणे संभवनीय मानले तरी शत्रुपक्षीय स्वजनाविषयी त्याने तसे करण्याचे कारण नव्हते. म्हणून हे उद्गार काढताना अर्जुनाच्या मनात शत्रुपक्षीय स्वजन मुळांच नसून केवळ स्वपक्षीय स्वजनच होते, असे गृहीत धरल्याशिवाय या श्लोकातून बरील उताऱ्यात व इतरहि अनेक भाषांतरात व्यक्त झालेला ध्वनि काढणे समर्थनीय ठरणार नाही परंतु 'येषाम्'चा इतका विपर्यस्त अर्थ कोणी केल्याचे आमच्या पाहण्यात नाही व तो संभवनीयहि नाही !

आततायी धार्तराष्ट्रांचा स्वतंत्र उल्लेख

तेहतिवाव्या श्लोकाचा येषावेतो सागोपाग विचार केला. या श्लोकाच्या व्यातीतून अर्जुनाने दुर्योधनादि शत्रु बंधु वगळल्याचे वर दर्शविलेच आहे. म्हणजे त्याच्यासंबंधात तर तो श्लोक ३३ च्या पूर्वार्धातील 'येषामये काक्षित नो राज्ञ भोगाः सुखानि च' असे उद्गार कोणत्याहि अर्थाने काढण्यास तयार नव्हता. आणि या भ्रातृची पूर्वकृत विचारात घेतल्यास अर्जुनाने त्यांना बरील उद्गारातून वगळल्याबद्दल आश्चर्य मानावयास नको. त्याचा बेगळा उल्लेख त्याने 'आततायी' या विशेषणासह श्लोक ३६ मध्ये केला आहे. यासाठी निदान याच्या बघाला अर्जुनाने दिलेल्या नकारामार्गे तरी स्पष्ट वा अस्पष्ट कोणतीहि आत्मममता पाहण्यास गीताकारानी जागा ठेवलेली नाही. हा नकार सर्वस्वी पापविषयक कल्पनेवर—नीतिअनीतिसंबंधी बौद्धिक 'मोहा' वर—आधारभूत होता. हे आततायी असल्याने याच्या संरक्षणार्थहि धावून जाण्याची तुझवर जबाबदारी नाही, यास्तव निदान यांना तरी मारण्यास काय हरकत आहे असे म्हणतील तर, कृष्णा, हेहि आमच्या कुळातलेच असल्याने याचाहि वध करण्यात अचापेक्ष। पापच (पापम् एव) आमच्या पदरी पडणार, दुसरे काय ! याप्रमाणे प्रथम शत्रुपक्षीय इतर स्वजनाचा व नंतर खुद्द दुर्योधनादि धृतराष्ट्रपुत्राचाहि विचार करून श्लोक ३७ मध्ये समारोप करताना अर्जुनाने उभयताचा उल्लेख केला आहे :

तस्मान्नाहं वय हन्तुं धार्तराष्ट्रान्वबन्धवान्

स्वजनं हि कथं हत्वा सुखिनः स्याम माधव ॥ ३७ ॥

यातील 'तस्मात्' शब्दाने पूर्वकारणपरंपरा निर्दिष्ट असून, 'याचा व आमचा एककुलसंबंध असल्याने, व स्वजनवध त्रेयस्कर नसल्याने,' असा त्याचा अर्थ आहे. घातराष्ट्रांन् व स्वबाधवान् हीं पदे वेगवेगळीं घेऊन पाहिल्यात दुर्योधनादि शत्रु व दुसऱ्यात तदितर शत्रुपक्षीय स्वजन उल्लेखित आहेत असे मानणे सयुक्तिक आहे.^१ अर्थातच श्लोकाच्या द्वितीय पक्षातील स्वजन शब्द सर्व व केवळ शत्रुपक्षीय स्वजनाना उद्देशून वापरलेला आहे हे आता सांगावयास नकोच.

अर्जुनमोहाच्या मुख्यशी कोणतीहि आप्तममता नव्हती

अस्तु. आता हा घराच लावलेला विषय आटोपता घेऊ. अर्जुनाच्या ठायी ज्याप्रमाणे स्वतःसाठी अनित्य सुखेच्छेच्या किंवा दुःखद्वेषाच्या स्वरूपाची प्रत्यक्ष कामवासना नव्हती, त्याचप्रमाणे स्वतःच्या आप्तसंबंधियाच्या विषयीच्या लौकिक ममतेच्या अथवा स्नेहाच्या स्वरूपाची वासना देखील नव्हती ह आपण या व मागील प्रकरणात सविस्तर पाहिल आहे युद्धास नकार देतेवेळची त्याची मनोभूमिका त्याच्यावर कामाचा वृथारोप करणारे भाष्यकार समजतात त्यापेक्षा भिन्न प्रकारची होती. तो निर्मम निरासक्त होऊन केवळ शुद्ध तात्त्विक दृष्ट्या धर्माधर्माचा विचार करू पाहत होता, आणि त्यात बुद्धीला धोंटाळा पडल्याने मोहरूपी अधःकारात चाच-पडत होता. सारांश अर्जुनाचा मोह सकाम नसून निष्काम होता.

१ 'स्वबाधवान्' ऐवजी 'सवान्धवान्' असा पाठभेदहि असून तो या अर्थास पुष्टि देतो.

प्रकरण चारवें

अर्जुनाच्या शोकमोहाची उर्वरित मीमांसा

अर्जुनाचा मोह भूतदयाजन्य नव्हता

अर्जुनाला कुक्षेत्रावर धर्मयुद्धाच्या ऐन प्रारंभसमयी झालेला विलक्षण कर्तव्यव्यामोह बाधवममतेमुळे उद्भवला नव्हता हे मागील दोन प्रकरणात आपण पाहिले. शत्रुपक्षाकडील दुर्योधनादि प्रमुख धातंराष्ट्राविषयी त्याच्या मनात या मूढभावना मुळीच नसल्या, तरी त्या पक्षातील इतर लहानमोठ्या आत्ताविषयी, व शिवाय स्वपक्षीय बाधवाविषयी, अर्जुनाच्या मनात अशी सैविक स्नेहभावना यत्किंचितहि नव्हती असे म्हणण्याचा आमचा उद्देश नाही. परंतु योद्ध्यापार प्रमाणात ती असली तरी अर्जुनाचा युद्धनकार, कर्तव्यविषयक घोट्याळा, व महाविषाद याचा उगम मात्र तिच्यात नसून स्वजन-हत्याजन्य पापकल्पनेत होता. पण असे असताहि ज्याप्रमाणे कित्तेक भाष्यकार त्याच्यावर आत्मममतास्वरूपी मोहाचा आरोप करीत असतात, त्याप्रमाणे अन्य कोणी त्याचा युद्धनकार व्यापक 'भूतदये'वर आधारलेला होता असेहि म्हणतात.^१ अर्जुन दयेने, करुणेने, व्याप्त होऊन युद्धापासून निवृत्त होऊ पाहत होता, व रणागणावर ही असली दया शोभत नाही असे भीकृष्णाने त्याला बजाविले असे याना वाटते.

परंतु, अर्जुन सर्वच युद्धकर्मांला विरोध करू पाहत होता हा ग्रह जसा

१ उदाहरणार्थ, पाहा श्री राजवाडे कृत "गीताभाष्य" पृ १२, २१, २६, ३१, ३३ इ. इ.

चूक आहे, तसेच त्याच्या मनात बुद्ध-अशोकप्रमाणे यच्चयावत् प्राणिमात्रा-
विपर्यी दयाभाव उत्पन्न झाला होता हे म्हणणेहि योग्य नव्हे. अर्जुनाने विरोध
केला तो केवळ स्वजनार्थीच बुद्ध करण्यास^१; आणि तेहि विशेषतः स्वतःच्या
राज्यसुखलोभार्थ. हे दोन किंवा यातील कोणताहि एक विशेष त्या परिस्थितीत
नसता तर त्याने त्या युद्धास असा विरोध दर्शविला नसता, त्याच्या युद्धविरो
धाच्या मुळाशी आत्तासाठी किंवा सर्व प्राणिमात्रासाठी वाटणारी दया नव्हती.
ज्याला दुसऱ्याबद्दल दयाबुद्धि वाटत आहे तो त्याला कोणत्याहि कारणास्तव
दुःख देण्यास तयार होणार नाही; आणि तसे अनिवार्यच झाले तर निदान
रडतखडतच तो तसे करेल. अर्जुनाचा विरोध त्या लोकांना पीडा होईल म्हणून
नव्हताच. याच्या हत्येने मला पाप लागेल, मोक्ष दुरावेल, ही त्याची भावना
होती. पण जर हा वध करण्यात तुझ्या मोक्षसाधनास बाधा येत नसेल तर
तर, हा मी एका पायावर, याना दुःख किंवा पीडा होईल याची तमा न
बाळगता, युद्ध करण्यास उत्साहाने तयार आहे ! ही ज्याची भूमिका, त्याचे
अतःकरण प्रारंभी युद्धास नकार देताना काय भूतदयेने विरघळले होते म्हणा
वयाचे ? या हरिणाची शिकार कर असे सांगितले असता राज-रोषाच्या भयाने
जो त्याला नकार देतो; पण “अरे, तू मला ओळखले नाहीस, मी हा स्वतः
राजाच तर तुला या शिकारीची आज्ञा देत आहे, तू निःशक या हरिणावर
नेम धर, याची हत्या करण्यात तुझ्याकडे राजाच्या अवज्ञेचा कोणताहि दोष
येणार नाही,” असे आश्वासन मिळताच जो पारधी उत्साहाने त्या हरिणाची
शिकार करतो, त्याच्या प्रारंभिक विरोधाच्या मुळाशी ‘भूतदया’ होती असे
संयुक्तिकपण कसे म्हणता येईल ?

‘कार्पण्य’ म्हणजे अनुकंपा नव्हे

अर्जुनाचा युद्धविरोध आत्ताविपर्यी किंवा सर्वच भूताविपर्यी दयाबुद्धीवर
आधारलेला होता असे म्हणणाऱ्याचा दोन विशिष्ट शब्दांनी घोटाळा होत
असावा असे वाटते. ते शब्द म्हणजे ‘कृपा’ व ‘कार्पण्य’ हे होत. अर्जुनाच्या
स्थितीचे वर्णन करताना सबयाने दोनदा ‘कृपा’ हा शब्द वापरला आहे :

1 “It is not so much slaughter but slaughter of one's own people that causes distress and anxiety to Arjuna.”—“The Bhagavadgita” (Radhakrishnan) P. 89.

कृपया परयाविष्टो विपीदन्निदमब्रवीत् ॥ १-२८ ॥

तं तथा कृपयाविष्टमश्रुपूर्णकुलेक्षणम् ।

विपीदन्तमिदं वाक्यमुवाच मधुसूदनः ॥ २-१ ॥

आणि एकदा अर्जुन स्वतःच म्हणतो :

कार्पण्यदोषोपहतस्वभावः पृच्छामि त्वां धर्मसंमूढचेताः ॥२७॥

यातील 'कृपा' शब्दापेक्षा 'कार्पण्य' शब्दाने एकदरीत दिशाभूल कमी झालेली दिसते. कारण, त्या शब्दाचा अर्थ बहुतेक भाष्यकारांनी 'दया' किंवा 'अनुरूपा' असा न करिता 'हृदयाची क्षीणता अथवा दुर्बलता' असाच यथार्थपणे केला आहे. त्या श्लोकाधीत (२-७) "माझे अतःकरण करुणेन (दयेने) व्याप्त झाले आहे" असे म्हणण्याचा अर्जुनाचा आशय नसून "माझा स्वभाव दुर्बलतेने प्रस्त झाला आहे, माझा आत्मविश्वास दळला आहे, सागसारनिर्णय करण्याची माझा बुद्धीची नेहमीची शक्ति हतबल झाली आहे, पापाच्या या भीतीने माझे हृदय कापत आहे—य म्हणून माझे अतःकरण धर्माधर्माविषयी सशयाच्या भोवऱ्यात सापडले आहे," हा त्याचा अर्थ आहे. त्या कार्पण्य शब्दाचा अर्थ कौरवाविषयी किंवा इतर कोणा मानवाविषयी सदानुभूतिरूप दया असा नाही.

लोकमान्यांनी या श्लोकाचे भाषांतर करिताना 'कार्पण्यदोष' याचा अर्थ (स्वभावाचे) दैन्य असाच केला आहे. श्रीशंकराचार्यांनी या श्लोकावर भाष्य लिहिलेले नाही. परंतु त्याचे अनुयायी श्री. विष्णुशास्त्री धापट यांनीहि ('गीताभाष्याधीत') या शब्दाचा अर्थ "कार्पण्य म्हणजे कृपणता, दैन्य, आत्म्याचे स्वरूप न जाणणे' असा दिला आहे. ज्ञानेश्वरीतहि याचा सवध अनुकपेशी न जोडता धर्माधर्मविचारात गोबळ उडवून देणारा मोह इतकाच अर्थ केला आहे. महात्मा गांधींनी 'अनासक्तियोगात' याचा अर्थ 'कायरता' किंवा 'भित्रेपणा' असा केला आहे; हा तितकासा बरोबर दिसत नसला तरी अनुकपेहून अर्थातच भिन्न आहे. श्री. करदीकर यांनी 'गीतातत्त्वमंजरी'त "व्यामोहरूपी दोष" असा अर्थ दिला आहे श्री. सातवळेकर या शब्दाचे भाषांतर 'दैन्यदोष' असे करितात. श्री जयदयाल गोयन्दका महात्मा गांधी प्रमाणे 'कायरतारूप दोष' असा अर्थ करितात. श्री. अरविंद घोषाच्या मता-

नुसार लिहिलेल्या गीताभाष्यात 'कार्पण्यदोषा'चा अर्थ "poorness of spirit" असाच केला आहे^१. डॉ. राधाकृष्णन् यांनी मात्र हा यथार्थ राजमार्ग सोडून या शब्दाचा "the weakness of (sentimental) pity" असा अर्थ केला आहे^२; तो आम्हास बरोबर वाटत नाही. श्री. चिंतामणराव भानु यांनीहि असाच चुकीचा अर्थ दिला आहे. त्यांनी 'कार्पण्य' व 'दोष' अशी प्रथम पोट करून "कार्पण्य म्हणजे स्वजनाविषयी अनुकंपा व दोष म्हणजे त्याच्या वधानें उत्पन्न होणारें पाप" असा जोड-अर्थ दिला आहे. हा अर्थ सदभाषीं मुसगत नाही. शिवाय असे पाहा की, 'कार्पण्य' शब्दातील जो मूळ शब्द 'कृपण' तो गीतेतच श्लोक २-४९ मध्ये "कृपणाः फलहेतवः" अशा प्रकारे आलेला आहे. तेथे अनुकंपेचा काही संबंध नसून कृपण म्हणजे 'क्षुद्रबुद्धीचा' इतकाच अर्थ निर्विवादपणे आहे^३. "यो वा एतदक्षरमविदित्वाऽस्माद्धोक्तायैति स कृपणः" (अक्षर ब्रह्मतत्त्वाला न जाणून घेता जो या लोकातून प्रयाण करितो तो कृपण) असे भुक्तिवचनहि आहे^४. या अर्थाने कार्पण्याचा संबंध लौकिक दयाभावनेशी नसून सत्यवस्तुविषयक अज्ञानाशी आहे. अर्जुनाचाहि अर्थ असाच आहे. या अज्ञानापासून ती दयाभावना उद्भवू शकते, यामुळे या दोषाना एकच मानण्याचा मोह अनेकाना होतो. परंतु ही दयाभावना त्या अज्ञानापासून नेहमीच उद्भवते असे नाही; ती न उद्भवताहि केवळ सत्यविषयक अज्ञान असू शकते. अर्जुनाच्या मनाचा असाच (निष्काम, केवळ बौद्धिक मोहस्वरूपी) प्रकार होता. खरे व छोटे, धर्म व अधर्म, श्रेयस्कर व अधःपातकारक, यात घोंटाळा उपन्न होऊन माझी स्वामायिक बुद्धि काम करेनाशी झाली आहे असे तो स्वतःला दीनबाणीने लेखून म्हणत आहे.

१ The Message of the Gita-as interpreted by Sri Aurobindo. P. 19.

२ The Bhagavadgita, P. 100.

३ या श्लोकावरील भाष्यांत श्रीशंकराचार्यांनी कृपण शब्दाचा दीन असा अर्थ केला आहे. धारामानुजाचार्यांनी 'कृपण' शब्दच कायम ठेवून स्पष्टीकरण केले नाही.

४ मृददारण्यकोपनिषद् ३-८-१०.

अर्जुनाच्या कृपेचें विशिष्ट स्वरूप

परंतु 'कार्पण्य' शब्दाचा या प्रमाणे निर्णय लावला तरी सजयाने दोनदा वापरलेला कृपा हा शब्द उरतोच. याचा अर्थ मात्र सरळ दया असाच आहे. अर्जुन परम कृपेन व्याकुळ झाला होता असें सजय म्हणतो. पण ही कृपा कोणाविषयी होती याचा नीट विचार करणे आवश्यक आहे. ही कृपा कौरवा विषयी किंवा इतरहि स्वजनाविषयी होती असें आम्हास वाटत नाही. मागील प्रकरणात आम्ही केलेले सविस्तर विवेचन जर बरोबर असेल, तर सजयाच्या या कृपा शब्दाचा अर्थ स्वतः अर्जुनानें वापरलेल्या 'कार्पण्यदोष' शब्दाला अनु रूप असाच करणे योग्य ठरेल, आपण केवढे महत्पाप (स्वतःच्या राज्य-सुखलोभार्थ स्वजनहत्या) करण्यास उद्युक्त झालों होतो, आपली मति कशी भ्रष्ट झाली, व आता ऐन रणागणावर घर्मयुद्धत्याग किंवा स्वजनहत्या यापैकी कोणतें तरी एक करण्याची—इकडे आड आणि तिकडे विहीर अशा स्वरूपाची—पार्ली आपल्यावर कशी आली आहे, या सर्व विचार विषादाचा परिपाक त्या "कृपे"त उतरला होता ! साराश, ती कृपा म्हणजे अन्य कोणाविषयी दया नसून स्वतःबद्दलच होती हे कृष्ण ! मला काही कळेनासे झालें आहे, युद्ध केलें तरी मला त्यात पाप दिसतें, न केलें तरी तोहि मार्ग पूर्णपणें निदोष वाटत नाही, हातपाय गळत आहेत, अग कप पावत आहे, चित्त भ्रमण करीत आहे, मी तुला शरण आलों आहे, या घर्मसंकटात मला योग्य मार्गदर्शन कर, हें त्या 'कृपयाविष्ट' अवस्थेचें स्वरूप आहे ! या स्थळी 'कृपा' शब्दाचा अर्थ योगी अरविंद घोष यांनीहि असाच 'आत्मपर' केला असून, त्याचें यासंबंधीचें स्पष्टीकरण येथें अवश्य उद्धृत करण्यासारखें आहे. लौकिक दया-बुद्धीपासून अर्जुनाला वाटणारी ही 'कृपा' कशी भिन्न आहे हें दाखविताना, शुद्ध दयाबुद्धीचें वर्णन करून नंतर ते म्हणतात : " But such is not the compassion which actuates Arjuna in the rejection of his work and mission. That is not compassion but an impotence full of a weak self-pity, & recoil from the mental suffering which his act must entail on himself,—“ I see not what shall thrust from me the sorrow that dries up the senses ”—and of all things self-pity is among the most ignoble and un-

Aryan of moods" अरविदानीं यात म्हटल्याप्रमाणे अर्जुनाच्या मनाला व्यापून टाकणारी ती 'कृपा' म्हणजे स्वतःविषयीचीच अनुकंपा होती, असत अनाय अशा बुद्धिसभ्रमाची द्योतक होती.^१ हिलाच उद्देशून श्रीकृष्णाने 'क्षुद्र हृदयदौर्बल्य' असें नाव दिले आहे यास्तव सजयाने वापरलेल्या या कृपा शब्दावरून "आपले हे सर्व बांधव या युद्धात मरणार, असें समजून अर्जुनाच्या मनात कृपा उत्पन्न झाली; त्याचे नेत्र अश्रूंनी भरून आले व त्यामुळे त्याची दृष्टि आकुल झाली"^२ असा अर्थ काढणे सदर्भाला धरून नाही ती कृपा बर वस्तुतः त्रुप्रेम किंवा भूतदया या स्वरूपाची असती तर श्रीकृष्णाने तिला निदान "अनाय" व "क्षैब्य" असें तरी उत्रोधले नसतें. यावरूनहि अर्जुनमानसाचे ठायीं सजयाला दिसलेली ती 'कृपा' या स्वरूपाची नसून स्वतःला स्वतःपुढीलच वाटणारी लजा, ईर्ष्या, आत्मविश्वासहीनता, आत्म-वसादनवृत्ति, विनाशाला नेणारी सद्यभावस्था, अशा स्वरूपाची होती हे कळून येईल.

गीतायचनांचा व्यापक व मर्यादित आशय

अर्जुनाच्या वाटाणाऱ्या कृपेचे हे वास्तव स्वरूप ध्यानात घेतले म्हणजे

१ "Essays on the Gita" First Series, P. 85. या उताऱ्याचे "गीता-प्रथम" नामक पुस्तकात पुढील हिंदी भाषांतर दिले आहे: "परंतु जो दया अर्जुनको उसके भगवन्निर्दिष्ट कार्य और कर्मका परित्याग करनेके लिये उरसा रही है वह देवी दया नहीं है। वह दया ही नहीं है बल्कि उसको आत्म-कृपासे परिपूर्ण श्रद्धा है, जो कर्म उसके सामने उपस्थित है उसका फल स्वरूप जो मानसिक यत्नणा उसे भोगनी पड़गो उससे वह बचना चाहता है, वह कहता है कि 'मेरी श्रद्धियोंको सुखानेवाले इस शोकको मैं कैसे दूर करू, यह मेरी समझमें नहीं आता,'—यह आत्मकृपा अत्यन्त दुःख और अनाय भावनें गिना जाती है।"

२ डॉ. रत्नाकृष्णन् यानी 'कार्पण्य' शब्दाचा अर्थ वेगळा केला असला तरी 'कृपा' शब्दाचा अर्थ करताना हाच अरविदप्रर्णात दृष्टिकोन स्वीकारला आहे.

३ बापटशास्त्राकृत. "गीताभाष्यार्थ," भाग पहिला, पृ. २९. धनपतींनीहि श्रेया 'स्नेहजन्यकरणा' असा अर्थ दिला आहे आनंदमिरींनी या शब्दाची थोड केल्या नाही.

त्याला झालेल्या 'शोका' बद्दलहि गैरसमजास कारण उरणार नाही. तो शोक स्वजनाच्या संभाव्य मृत्यूच्या व वियोगाच्या कल्पनेमुळे झाला होता असे कित्येक भाष्यकार समजत असतात. वस्तुतः तो स्वजनहर्षित अर्जुनाला दिसणाऱ्या पापभयार्शी संबद्ध होता. श्रीकृष्णानेहि त्या शोकाकडे याच दृष्टिकोनातून पाहिले आहे. दुसऱ्या अध्यायात श्रीकृष्णाने उपदेशाला केलेला प्रारंभ वर वर पाहता सर्वसाधारण मृत्यूला उद्देशून आहे असे भासते; परंतु स्वतः अर्जुनाने पूर्वी वापरलेला 'हत्वा' हा शब्द व श्रीकृष्णानेहि वारवार वापरलेला तत्सम भाषाप्रयोग पाहिला म्हणजे श्रीकृष्णाचा शेवट केवळ मृत्यूवर नसून धर्म्य व आवश्यक अशा वधकर्मावर आहे हे स्पष्ट होते. उदाहरणार्थ पुढील चार श्लोक पाहा :

अश्रुत्तोऽयमर्चित्योऽयमविकार्योऽयमुच्यते
तस्मादेवं विदित्वैनं नानुशोचितुमर्हसि ॥ २-२५ ॥

अथ चैनं नित्यजातं नित्यं वा मन्यसे मृतम्
तथापि त्वं महाबाहो नैनं शोचितुमर्हसि ॥ २६ ॥

जातस्य हि ध्रुवो मृत्युर्ध्रुवं जन्म मृतस्य च
तस्मादपरिहार्येऽर्थे न त्वं शोचितुमर्हसि ॥ २७ ॥

अव्यक्तादीनि भूतानि व्यक्तमध्यानि भारत
अव्यक्तनिधनान्येव तत्र का परिदेवना ॥ २८ ॥

[हा आत्मा अव्यक्त म्हणजे इंद्रियार्थी न अनुभाविला जाणारा, अर्चित्य म्हणजे मनाने आकलन न होणारा, व अविकारी आहे असे म्हणतात. तरी याचे हे स्वरूप जाणून तू शोक करणे उचित नाही—२५. आणि जर हा आत्मा नित्य जन्मतो व नित्य मरतो असे तू मानत असशील, तरीहि, हे महाबाहो, तू याच्यासंबंधात शोक करणे उचित नाही—२६. कारण (या मताप्रमाणे) जो जन्मतो त्याचे मरण अटळ आहे व जो मरतो त्याचा (पुनर्) जन्म अटळ आहे; तर मग अटळ गोष्टीविषयी तू शोक करणे उचित नाही—२७. प्राणिमात्राचा उगम व अंत अगम्य असून केवळ मध्य (जीवित) अवस्थेत मात्र ते व्यक्त होतात (म्हणजे जन्मापूर्वी व मृत्यूनंतर त्याचे आकलन होत नाही, ते कोहून येतात व कोठे जातात हे कळत नाही; ते पृथ्वीतलावर विवत स्थितीत

वावरतात तेवढ्यापुरते मात्र सर्वांना दिसतात); असे असता त्यासबधात शोक कशाचा हवा ?—२८]. आता वस्तुतः यात उल्लेखिलेल्या अर्जुनाच्या शोकाचा सबध कौरवपक्षीयाच्या केवळ मृत्यूशी नसून, त्याच्या बधाच्या जबाबदारीच्या जाणिवेने अर्जुनाच्या पापभीरु मनात उत्पन्न झालेल्या विपण्णतेशी आहे. परंतु या श्लोकातील व्यापक शब्दयोजनेमुळे याचा उपयोग कोणाच्याहि नैसर्गिक मृत्यूमुळे उत्पन्न होणाऱ्या आतंजनाच्या शोकसात्वनार्थहि उत्तम प्रकारे करिता येण्यासारखा असल्याने, खुद्द गीतेत श्रीकृष्णाने हे श्लोक अर्जुनाच्या मनातील त्रैगुण्या विविष्ट प्रकारच्या शोकाच्या निरसनार्थे उपयोजिले आहेत याकडे अनेकांचे दुर्लक्ष होतं. उदाहरणार्थ, नीलकण्ठभाष्यात ‘नानुशोचितुमहंसि’ व स्पष्टीकरण ‘बन्धुवियोगज शोक मा कार्षीरित्यर्थः’ असे केले आहे. परंतु याच्या पूर्वीच्या श्लोकातील ‘नाय हन्ति न हन्यते’ (२-१९), ‘न हन्यते हन्यमान शरीरे’ (२-२०), ‘क घातयति हन्ति कम्’ (२-२१), इत्यादि स्पष्ट शब्दप्रयोगाकडे पाहिले म्हणजे या श्लोकांचा शेवट अर्जुनमानसातील इत्यापाप-भयावर असून, बंधुवियोगदुःखकल्पनेशी नाही हे ध्यानात येणे कठीण नाही. यासाठी आम्ही मागे नवव्या प्रकरणात म्हटल्याप्रमाणे गीतोपदेशाच्या बाबतीत एक गोष्ट ध्यानात ठेवण्यासारखी आहे की, त्यात प्रत्यक्षपणे अर्जुनाला तात्कालिक व अप्रत्यक्षपणे सर्व विश्वाला चिरकालिक मार्गदर्शन केलेले आहे.^१ यामुळे त्यातील पुष्कळशी वाक्ये अर्जुनाच्या विशिष्ट परिस्थितीच्या बाहेर जाऊन विश्वव्यापक स्वरूपाचीहि दिसतात. परंतु त्यावरून अर्जुनाच्या विशिष्ट मनःस्थितीबद्दल गैर समज करून घेणे रास्त नाही. एखाद्या मनुष्यास पडले झाले असता “एव-व्याशा रोगान तू असे खिन्न होणे चांगले नाही, सुद्ध लोक देशाला होणाऱ्या आजारांनी उद्धिग्रचिह्न होत नाहीत,” असे जर कोणी म्हटले तर यातला उत्तरार्थ उघडच व्यापक स्वरूपाचा आहे. परंतु त्यावरून पूर्वाधाचा अर्थ करितांना या

१ मान हे आमचे म्हणजे निराळे, व ‘गीतेत अज्ञानी अर्जुनाला कर्ममार्ग व इतरासाठी त्याच्या विरुद्ध असा सर्वकर्मसंन्यासपर ज्ञानमार्ग उपदेशिला आहे’ हे संन्यासवाद्यांचे म्हणणे निराळे, हे वाचकांनी नृपा करून दृष्टीमांड करू नये ! गीतेताल काही श्लोकांचे दोन अर्थ अभिप्रेत आहेत असे आम्ही म्हणतो त्या-बद्दी हे अर्थ परस्परविरुद्ध नसून, एक संकुचितस्वरूपी व दुसरा व्यापक इतकंच आमचे म्हणणे आहे, यातील पाहिल्या अर्थाचा दुसऱ्यात समावेश होत असून त्यात असा प्रकार गुह्यगति असते.

मनुष्याला पक्त पडसें नावाचा विशिष्ट आजारच झाला होता या वस्तुस्थिती-
कडे दुर्लक्ष करणे योग्य नव्हें. तसें दुर्लक्ष करून त्या मनुष्यावर कोणी पडद्या-
व्यतिरिक्त इतर आजाराचा आरोप करू पाहील तर तो विपर्यास ठरेल.

गीतोपदेशाच्या प्रवेशद्वाराचाच विचका !

ही अशी काळजी न घेतल्यानें गीतेतील अनेक श्लोकांतून भाष्यकारांनीं
विसंगत अर्थ काढण्याचा प्रयत्न केला आहे. अर्जुनाच्या शोकाला उद्देशून
श्रीकृष्णानें आपल्या उपदेशाच्या अगदीं प्रारंभाच काढलेले पुढील उद्गार
पाहा :

अशोच्यानन्वशोचस्त्वं प्रज्ञावादांश्च भापसे

गतासूनगतासूंश्च नानुशोचन्ति पण्डिताः ॥२-११॥

आता यातील द्वितीयांशानें दिलेले सुभाषितस्वरूपी वचन व्यापक असून
ते सर्व प्रकारच्या मृत्यूला लागत असलें, तरी अर्जुनाला उद्देशून काढलेल्या
प्रथमांशानां रोख मात्र तसा व्यापक नाहीं. प्रथमांशानां खास सनध मृत्यूचा
जो एक विशिष्ट प्रकार हत्या त्याच्याशीं आहे. अर्जुनाच्या मृतात सर्वसाधारण
मृत्यूचा प्रश्न धोळत नसून हत्येनें होणाऱ्या विशिष्ट मृत्यूचा प्रश्न होता.

परंतु खेदाची गोष्ट अशी की, या श्लोकाच्या द्वितीयांशानां व्यापक अर्थ
देखील सुसंगतपणें लावलेला क्वचित्च दिसतो. उदाहरणार्थ, श्री. भानू यानीं
याचा अर्थ असा दिला आहे: “पण्डित, असतात ते मेलेल्या माणसाबद्दल किंवा
जिवंत माणसाबद्दल कधीं रडत बसलेले पाहिले नाहींत... पण्डित म्हणजे आत्म्या-
विषयीं ज्यांना पूर्ण ज्ञान झालें आहे ते लोक मेलेल्याचा आणि जिवंत लोकाचा
शोक करीत नाहींत.” श्री. राजवाडे हेहि असाच अर्थ करितात: “परंतु जे
पण्डित आहेत ते मेलेल्याचाहि शोक करीत नाहींत, आणि जिवताचाहि
नाहींत” (‘गीताभाष्य’ पृ. ३६). परंतु प्रश्न असा की, जिवंत लोकांचा
पण्डित शोक करीत नाहींत या शब्दाचा सुसंगत अर्थ तरी काय? जिवंत
माणसाचा शोक साधारण व्यक्ति तरी केव्हा करतात? मृताचा शोक साधारण
लोक करतात, व म्हणून पण्डित तो करीत नाहींत हें म्हणणें ठीक, परंतु
जिवताचा शोक पण्डित करीत नाहींत हें सांगण्यात वैशिष्ट्य तरी कोणतें?
मौन अशी की, याचा खुलासा करण्याचा प्रयत्न भाष्यकार बहुधा करीत

नाहींत. ज्ञानेश्वरींतहि या द्वितीयांशाचा अर्थ फक्त पुढील एका ओवांत सांगून अधिक स्पष्टीकरण केलेले नाही: “देखें विवेकी जे होती । ते दोहीतेंही न शोचिती । जे होय जाय हे भ्राती । म्हणौनिया ”

भाष्यकारांनी या श्लोकाचा अर्थ करताना सारा विचका करून टाकला आहे अशी तक्रार लो टिळकांनीहि केली असली, तरी त्यांनी स्वतः जो मार्ग सुचविला आहे त्याने देखील तो विचका सरळ उकलला न जाता साध्या शब्दाची ओढाताण करण्याची आपत्ति मात्र ओढवते ! ते म्हणतात : “या श्लोकात प्राण गेल्याचा किंवा राहिल्याचाहि शोक करीत नाहीत असे विधान आहे पैकी गेल्याचा शोक करणे साहजिक असून तो न करण्याबद्दलचा उपदेश करणे युक्त आहे. पण प्राण राहिल्याचा शोक कसा व का करावयाचा अशी शका येऊन टीकाकारांनी त्याबद्दल बरीच चर्चा केली आहे; आणि कित्येकांनी मूल व अशानी लोकांचे प्राण रहाणे हे शोकाचेच कारण होय असे म्हटले आहे. पण इतका कीस काढीत न बसता ‘शोक करणे’ या शब्दाचाच ‘बरे’ अथवा ‘वाईट’ वाटणे किंवा ‘परवा करणे’ असा व्यापक अर्थ करावा म्हणजे काहीच अडचण रहात नाही. ज्ञानी पुरुषास दोन्ही गोष्टी सारख्याच असतात. एवढेच या टिकाणी सांगणे आहे.” (पृ ६१५) परंतु ‘अनुशोचन्ति’ या शब्दाचा अर्थ अशतः देखील ‘बर वाटणे’ असा कसा करिता येईल ! बरे, गीतत शब्दद्वारिद्य दिसून आले असतें तर एक वेळ हा प्रकार क्षम्य ठरला असता. परंतु गीताकारांच्या कोशात मुत्तासाठी, आनंदवाटण्यासाठी, ‘प्रहृष्येत्, अभिनदति’ इत्यादि शब्द, व दुःखानुभवासाठी ‘शोचति, द्वेष्टि, उद्विजेत्’ इत्यादि भिन्न शब्द उपलब्ध आहेत. वस्तुतः ‘शुच्’ धातूचा शोक करणे या स्पष्ट अर्थाने गीतंत इतक्या वेळा उपयोग आलेला आहे की, त्याविषयी सदिग्धतेस जागा नाही. पण कदाचाल, या प्रस्तुत श्लोकाच्याच पूर्वाघात तसा उपयोग आलेला आहे !

परंतु ‘रदस्यंकाराच्या बरील अर्थाला केवळ भाषेच्याच भूमिकेवरून

- १ ज्ञानेश्वरी २-१०२. श्रीशंकराचार्यांचेहि यासंबंधातले भाष्य इतकेंच आहे. “यस्माद्रतामृगतप्राणान्मृतानगतासूनगतप्राणजीवतथ नानुशोचन्ति पंचता आमना.”. डॉ. राधाकृष्णन्, अरविंद घोष (the Message of the Gita P 20), व महादेव देसाई यांनीहि या श्लोकाचाच केवळ शब्दसंभाषांतर दिले आहे.

आधेप घेण्याची आमची इच्छा नाही. तो अर्थ दुसऱ्या एका अधिक महत्वाच्या दृष्टिकोनातूनही आधेपाई वाटतो. पडित मनुष्याला कोणाच्या जिवंत राहण्यात आनंद नाही व मरण्यात दुःख नाही असे म्हटल्याने या पडितास प्राण्याच्या जीवितातूनही काहीच कदर किंवा महत्त्व वाटत नाही असा ध्वनि सहज निघू शकतो. किंनुना यात आणि आत्महत्याकारी व खुनी व्यक्तींच्या वृत्तीत विलक्षण साम्य दिसून येईल ! जो आत्महत्येस प्रवृत्त होत असतो त्याला आपल्या 'अगतामुत्वात'-जिवंतपणात-आनंद नसतो, व 'गतामुत्वात'-मरणात-दुःख नसते; म्हणूनच तो आत्महत्या करतो. तसेच जो दुसऱ्याचा हून करण्यास निघतो त्यालाही आपल्या भक्ष्याच्या जगण्यात आनंद नसतो व मरणात दुःख नसते. गीतेमुळे सद्य मनुष्यवधास-खुनास-उत्तेजन मिळण्याचा समय आहे असा आधेप काही पाश्चिमात्य टीकाकारांनी घेतला आहे.^१ ही गीतेच्या वास्तविक शिक्षणक्षेत्राच्या निषेधित अर्थावर आधारभूत असला, तरी अशा चुकीच्या अर्थास काही भारतीय भाष्यकारांच्या सदिग्ध दृष्टिकोनामुळे अहेतुकपणे का होईना पण सहाय्य होत असते हे विसरून घालणार नाही.

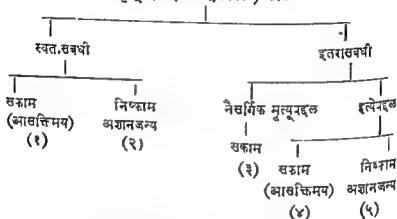
मृत व जीवित यांविषयीच्या शोकाचे प्रकार

पाठाठी पडिताला कोणाचा जगण्यामरण्यात अनुक्रमे सुखदुःख वाटत नाही असे म्हणण्याचा गीताकाराचा उद्देश असावा असे आम्हास वाटत नाही. पडित मनुष्याला जीविताचाही शोक नाही व मृत्यूचाही नाही असेच त्यांनी म्हटले असून त्याचा मुख्यत अर्थ लावणे आम्हास आहे. साधारण मनुष्याला मृत्यूचा शोक वाटतो हे स्वष्टच आहे. पण त्याला जे कधीकधी जिवंतपणाचेही दुःख होते तेही शानी पडिताला होत नाही. अश मनुष्याला मृत्यु व जीवन यांविषयी जो शोक होतो त्याचे विभिन्न प्रकार येथे लक्षात घेणे आवश्यक आहे. हा शोक सधम म्हणजे आसक्तिमय असू शकतो, किंवा निष्प्रधान

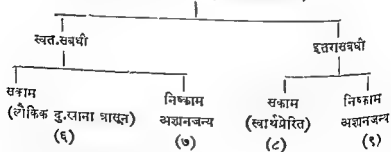
१ पाहा *The Gita according to Gandhi*, by Mahadeo Desai, PP. 103-108. या थो. महादेव देसाई यांनीही गीताचा उपयोग एखाद्या गुनाच्या समर्थनार्थ केला जाण्याचे नव म्हणू केले आहे. पण त्या न्याये त्यांनी केलेले निरसन मात्र मनापालदारक नाही. याचे अधिक विवेचन पुढे रिक्त्या प्रकरणात केले आहे.

(आसक्तिरहित) परंतु (पापपुण्यविषयक) अज्ञानावर आधारलेला असू शकतो. याशिवाय तो स्वतःविषयी असू शकतो किंवा इतर कोणाविषयी असू शकतो. आणि शेवटी हा शोक नैसर्गिक प्रकारे प्राप्त होणाऱ्या जराव्याधि इत्यादिकांनी युक्त मृत्यूविषयी असू शकतो, किंवा सहेतुक ओढवून आणलेल्या हत्येबद्दल असू शकतो. यातले मुख्य प्रकार पुढील कोष्टकात दर्शविले आहेत :

मृत्यूबद्दल (गतासूविषयक) शोक



जीवनाबद्दल, जिवतपणाबद्दल (अगतासूविषयक) शोक



आता याचे क्रमशः स्पष्टीकरण करू.

(१) या विश्वात प्राप्त होणाऱ्या सुखाविषयी कामासक्त अशा मनुष्याला स्वतःच्या मरणाच्या कल्पनेने उत्पन्न होणारा हा शोक होय. सर्वसाधारण व्यक्तीच्या ठायी हा बहुधा नेहमीच दृष्टोत्पत्तीस येतो.

(२) स्वतःच्या जीवनात उपरोक्त प्रकारची आसक्ति नसली, तरी मी मेल्यास माझ्या हातून होणारं अमुक एक चांगलं कार्य वद पडेल या कल्पनेनें होणारा शोक. हा कर्तृत्वाद्धाररूपी अज्ञानावर आधारभूत असतो.

(३) आत्मस्वकीयस्वजनाविषयीं लौकिक आसक्ति किंवा ममत्व भावानें व्याप्त होऊन त्याच्या नैसर्गिक मृत्यूच्या कल्पनेनें होणारा शोक. हा प्रकारहि सर्वसाधारण व्यक्तीच्या ठायीं नेहमींच आढळतो.

(४) कोणाच्या हत्येच्या कल्पनेनें परंतु उपरोक्त आसक्तिप्रस्तुतेमुळेच उत्पन्न होणारा शोक या सदरात पडेल. श्री. मावे याच्या कथेंतील न्यायाधीशाचा शोक अशा प्रकारचा होय.

(५) ज्यावेळेस कोणा व्यक्तीची हत्या वस्तुतः न्याय्य, अपरिहार्य व धर्मसंगत असेल त्यावेळीं, त्या व्यक्तीविषयी आसक्ति किंवा ममता मनांत नसताहि, नीतिअनीतीविषयीच्या तात्त्विक स्वरूपाविषयी मनात काही घोटाळा उत्पन्न होऊन, ती हत्या पापस्वरूप व त्याज्य आहे असें अज्ञानामुळे वाढू लागतें, त्यावेळीं त्या हत्येच्या कल्पनेनें होणारा शोक या प्रकारचा असतो. शत्रुपक्षीय स्वजनाच्या हत्येच्या कल्पनेनें अर्जुनास युद्धारभी व धर्मराजास युद्धोत्तर झालेला शोक ही या प्रकाराची उदाहरणे होत !

(६) लौकिक जीवनात प्राप्त होणाऱ्या शरीरव्याधि, द्रव्यहानि, मनुष्यहानि, अपमान, इत्यादि दुःखानीं त्रस्त होऊन मनुष्याला स्वतःचा जीव नकोसा होतो, स्वतःच्या जिवंत राहण्याचाच त्याला शोक होऊ लागतो, तेव्हा त्याची मनःस्थिति या प्रकारची असते. असा मनुष्य सकामभावनेनें आत्म-हत्येची इच्छा करू लागतो.

(७) वरील प्रकारच्या लौकिक दुःखभारानें नव्हे, पण स्वतःच्या हातून काहीतरी पातक घडलें आहे या कल्पनेनें मनुष्य स्वतःच्या जीवितानें दुःखित होतो व त्याचा अंत करू पाहतो तेव्हा त्याचा शोक या कोटीचा असतो. हा पातककल्पना मन्वेयप्रमाणें वास्तव असू शकेल किंवा अर्जुन युधिष्ठिराप्रमाणें अवास्तवहि असू शकेल. परंतु ती कधीहि असली तरी या कारणासाठीं जीविताचा अंत करू पाहणें हें निध होय व पडित तो मार्ग स्वीकारीत नाहीत. हातून खरोखरच पाप घडलें असेल तर केवळ जीविताचा अनैसर्गिक अंत

केल्याने त्याच्या परिणामातून मुक्तता होणार नाही; आणि हातून वस्तुतः पाप झाले नसेल तर तसा अव करू पाहणे हे उघडच त्याज्य होय !

(८) द्वेषाने, मत्सराने, लोभाने, क्रोधाने, अन्य एखादी जिवंत व्यक्ति मरावी असे वाटू लागून तिच्या जीवितत्वाबद्दल जेव्हा कोणी मनुष्य दुःख मानू लागतो, तेव्हा तो शोक या सदरात पडेल. सर्वसाधारण खुनी माणूस याच मनोभूमिकेने ग्रस्त होऊन आपल्या शत्रूच्या जीवितनाशास उद्युक्त होत असतो. हा इतराच्या अगतामुत्पादक वाटणारा स्वार्थप्रेरित सकाम शोक होय.

(९) स्वतःच्या वैयक्तिक स्वार्थाचा संबंध नसताहि, तात्त्विक नीति अनीतिविषयक घोटाल्याने जेव्हा एखाद्यास अन्य कोणाचे जिवंत राहणे अनिष्ट वाटून त्याच्या मृत्यूची तो आकांक्षा धरू लागतो, व स्वतःचा प्राणहि धोक्यात घालून तो निस्वार्थ पण चुकीच्या भूमिकेवरून त्या अन्याच्या प्राणनाशाचा उपाय अवलंबू चाहतो, तेव्हा ती मनःस्थिति या शब्दाच्या प्रकारात मोडते. तत्त्वाध व धर्माध होऊन अयोग्य हत्या करणाऱ्याची कृत्ये ही या प्रकाराची उदाहरणे होत !

बरील शपटीकरणावरून सर्वसाधारण अज्ञ मनुष्य गतासूत्रमाजेच अगतासू विषयीहि कता शोक करू शकतो हे ध्यानात येईल असे वाटते. पांडित म्हणजे शानी मनुष्य या उभयाविध शोकांपासून अलिप्त असतो. धर्मपालनार्थ कोणाचा (स्वतःचा किंवा इतराचा) मृत्यु अपरिहार्य व आवश्यक असेल तर त्याबद्दल तो शोक करित नाही; व तस नसेल तेथे केवळ स्वार्थामुळे किंवा अज्ञानामुळे तो कोणाच्या (स्वतःच्या किंवा इतराच्या) जीवित राहण्यानेहि दुःखी होत नाही. बरील श्लोकाच्या उत्तरार्धाचा हा अर्थ आहे. धर्मपालनार्थ मृत्यु अत्यंत आवश्यक व अपरिहार्य असेल तेथे तो दुःखहीन अतःकरणाने सहन करावा; आणि तसे नसेल तेथे जीवनाला त्याच दुःखहीन मनःस्थितीने नैसर्गिक रीत्या मृत्यु येईपावेतो सहन करित राहावे.^१

^१ पाहा शान्तिपर्व (२४-१५) नाभिनन्देत मरणं नाभिनन्देत जीवितम् । कालमेव प्रतापेन निदेश सृतको यथा ॥ [मरणाचे अभिनन्दन करू नये, व जीविताने (हि) अभिनन्दन करू नये ज्याप्रमाणे चारूर स्वामीच्या आज्ञेची प्रतीक्षा करितो, त्याप्रमाणे कालाची (स्थिर विनाने) प्रतीक्षा करित राहावे.]

अर्जुनाचा विशिष्ट शोक

आता उपरोक्त श्लोकाच्या पूर्वाधीचा विचार करू. उत्तरार्धात सांगितलेला पांडित्याचा नियम पूर्वाधीतील अर्जुनाच्या विशिष्ट परिस्थितीपेक्षा साहजिकच अधिक व्यापक असून वाचकांचे लक्ष या गोष्टीकडे आम्ही वर वेधलेच आहे. पूर्वाधी स्पष्टपणे अर्जुनालाच उद्देशून आहे. उत्तरार्धात पंडित जे करीत नार्हात (व अर्थातच अज्ञ करितात) असे शोकाचे विविध प्रकार साकल्याने अभिप्रेत असले, तरी तेवढ्यावरून अज्ञानी अर्जुनाचे ठायीं ते सर्वच प्रकार दृग्गोचर झाले होते असे अनुमान चुकीचे ठरेल.^१ वरील शोकप्रकारांपैकी दोहोंचाच अर्जुनाच्या मनःस्थितीशी संबंध आहे; ते म्हणजे पाचवा व सातवा हे शोक. गतासूत्रद्वल त्याला पाचव्या प्रकारचा व अगतासूत्रद्वल सातव्या प्रकारचा शोक वाटत होता. स्वतःच्या हातून या दुष्ट स्वजनाची होणारी हत्या ही त्याला पापस्वरूप व म्हणून शोकप्रद घटना वाटत होती. व अशी हत्या आपल्या हातून झाल्यास स्वतः जिवंतहि राहू नये हे जे त्याला वाटत होतें, तो त्याचा (स्वतःच्या) अगतासूत्रद्वलचा अज्ञानजन्य शोक होता. गीताकारानीं या प्रारंभीच्याच श्लोकात उल्लेखिलेल्या अगतासूत्रविषयक शोकाचा संबंध अर्जुनाच्या पुढील उद्गाराशी आहे हें लक्षात घेतले म्हणजे या शब्दप्रयोगाच्या प्रयोजनाविषयी कुतूहल वाटणार नाही :—

किं नो राज्येन गोविंद किं भोगैर्जीवितेन वा ॥ १-३२ ॥

एतान्न हन्तुमिच्छामि प्रतोऽपि मधुसूदन ॥ १-३५ ॥

यदि मामप्रतीकारमशस्त्रं शस्त्रपाणयः

धार्तराष्ट्रा रणे हन्युस्तन्मे क्षेमतरं भवेत् ॥ १-४६ ॥

यानेव हत्वा न जिजीविषामः तेऽवस्थिताः प्रमुखे धार्तराष्ट्राः ॥२-६॥

यात अर्जुनाचा जो स्वतःच्या जीविताविषयीचाच उद्देग व्यक्त झाला आहे त्याचा निषेध श्रीकृष्णाने वरील श्लोकातील 'अगतासूत्र' शब्दाच्या द्वारे केला आहे !

१ उत्तरार्धाचा संबंध सर्व 'मृतान्'शी असला, तरी पूर्वाधीचा फक्त 'हृतान्' प्रकारच्या 'मृतान्'शीच आहे अद्वत अद्या मृतावद्दल अर्जुनाचा शोक नव्हता. सर्व हत हे मृत असले तरी सर्व मृत हत नसतात हें उघडच आहे.

श्रीशंकराचार्यांचा गैरसमज

याप्रमाणे अर्जुनाचा अगतासुविषयक शोक सातव्या प्रकारचा व गतासु-
विषयक पाचव्या प्रकारचा असताना, भाष्यकार विनाकारणच त्याच्यावर
उपरोक्त तिसऱ्या प्रकारच्या शोकाचा आरोप करीत असतात. या युद्धात या
स्वजनाच्या ह्मणान्या मृत्यूच्या कल्पनेने अर्जुन ममताग्रस्त होऊन शोक करीत
होता असा आरोप त्याच्यावर अनेक प्रसर्गी केला जातो. उदाहरणार्थ, श्रीशं-
कराचार्यांचे एतत्सबर्धी भाष्य पाहा : “अशोच्यानित्यादि । न शोच्या अशोच्या
भीष्मद्रोणादयः सद्वृत्तत्वात्परमार्थरूपेण च नित्यत्वात्, तानशोच्यानन्वशोचोऽ-
नुशोचितवानसि ते म्रियन्ते मन्निमित्तमह तैर्विनाभूतः किं करिष्यामि राज्यमुत्ता-
दिनेति...” (अर्थ : ‘अशोच्यान्’ पासून सुरू होणाऱ्या श्लोकांचे स्पष्टीकरण
असे, भीष्मद्रोणादि अशोच्य आहेत, म्हणजे त्यांचेविषयी शोक करणे उचित
नाहीं; कारण ते सद्गतेनी असून शिवाय परमार्थ दृष्टीने (आत्मतत्त्वविचाराने)
नित्य आहेत, पण असे असताहि त्या अशोच्याचा तू शोक करीत आहेस का,
‘ते मास्वामुळे मरणार असून, त्याच्या विना मी राज्यमुत्तादि घेऊन काय
करू ?’)

या विवरणात व्यक्त झालेला अर्जुनमानसविषयक दृष्टिकोन योग्य आहे
असे आम्हास वाटत नाही. ‘तैर्विनाभूतः किं करिष्यामि’ हे उद्गार ममता
निदर्शक आहेत परंतु अर्जुनाचे असे म्हणणे नाही. या स्वजनाविना मला विश्व
शून्य भासेल, जीवनात आनंद वाटणार नाही, हा त्याचा आशय नसून,
याची मी माझ्या हाताने हत्या केल्यास त्या पापभाराने मला जगणे नकोसे
होईल ही त्याच्या शोकाची भूमिका आहे. याचे विस्तृत विवेचन मागे केलेच
आहे. शिवाय “ते म्रियन्ते मन्निमित्तम्” ही शब्दयोजनाहि सदिग्ध असून
हिच्या व्याप्तीत उभयपक्षीय स्वजन येऊ शकतात. परंतु अर्जुनाचा शोक
मुख्यतः अनुपक्षीय स्वजनाविषयीच असून तो ‘ते मरतील (म्रियन्ते)’
येवढ्यासाठीच नसून माझ्या हातून ते मारले जातील यासाठी होता. या दृष्टीने
ज्ञानेश्वरीतील या श्लोकार्थावरील भाष्य समुचित आहे. त्यात अर्जुनाचा शोक
केवळ स्वजनमृत्युविषयी नसून स्वजनहत्येबद्दल होता हा मुद्दा याग्य प्रकारे
व्यक्त झालेला आहे ज्ञानेश्वर म्हणतात : “तू जाणता जरि म्हणिपसी । तरी
नेणिवतें न सदिग्धी । आणि सिध्दी म्हणीं तरि बोलसी । तूचि बहुत ॥...तू

भ्रमलेपणें अहकृती । यया घातु न परिसि चिर्त्ती । तरि साधै काइ हे होंती ।
चिरतन ॥ किं तू एकु वधिता । आणि सकल लोक हा मग्ता । ऐसी भ्राति
झनें चित्ता । येयों देसी ॥ हें अनादिसिद्ध आघवें । होत जात स्वभावें । तरि
तुवां का शोचावें । साधै मज ॥ परि मूर्खपणें नेणसि । न चित्तावें तें चित्तिसि ।
आणि तू चि नीति साधसि । आम्हाप्रति. ॥”

आचार्यांच्या वरील भाष्याविषद्ध आणखी एक महत्त्वाचे आक्षेपस्थल
म्हणजे ‘अशोच्य’ शब्दाच त्याचें स्पष्टीकरण हें होय. अर्जुनाचा शोक केवळ
स्वजनमृत्युब्रह्म वियोगार्थ होता ही भूमिका धारण केली म्हणजे “अशोच्य”
शब्दाचा अर्थ भीष्मद्रोणादि व्यक्ति असा करणें ओघानेंच प्राप्त होतें. परंतु
असा अर्थ घेत्यास या व्यक्ति ‘अशोच्य’ का असा प्रश्न उपरिधत्त होतो.
याच्या उत्तरात आचार्य म्हणतात कीं, ते सद्गर्तनी असून शिवाय परमार्थतः
नित्य आदित म्हणून त्याचेविषयी (म्हणजे त्याच्या मृत्यूविषयी) शोक करणें
उचित नाहीं. परंतु यावर शका अशी कीं, अर्जुनाचा शोक केवळ भीष्म व
द्रोण या दोनच व्यक्तींशीं संबंधित नव्हता त्या शोकाच्या कक्षेत धार्तराष्ट्रादि
शत्रुपक्षीय सारेच स्वजन येत होते. पण मग दुर्योधनादि धार्तराष्ट्रानाहि
‘सद्गृहीतवा’चे शिफारसपत्र कसे दिलें जाऊ शकेल ! अर्जुनानें तर त्यांना
आततायी व दुर्बुद्धि असें म्हटलेंच आहे; पण स्वतः श्रीकृष्णाचेहि त्याचे-
विषयीचें मत यादून भिन्न असेलसें वाटत नाहीं. पांडवाच्या दृष्टीनें हें युद्ध
म्हणजे आवश्यक असें “धर्मयुद्ध” आहे असें म्हणण्यातच या शत्रुपक्षीय
धार्तराष्ट्राबद्दल—इतकेंच नव्हे तर खुद्द भीष्मद्रोणाबद्दलहि—श्रीकृष्णाचा प्रह
काय होता हें उघड होतें ! शिवाय आणखी असें पाश कीं, या व्यक्तींना
‘सद्गृहीत’ मानलें तर याचा वध, अगर केवळ मृत्यूदेखील, शोच्यच ठरेल,
अशोच्य नव्हे ! याना दुर्गृहीत मानलें तरच याचा मृत्यु अशोच्य मानण्यास
काहीसें समर्थन प्राप्त होऊ शकेल !

‘अशोच्य’ म्हणजे कोण ? व्यक्ति नव्हे, प्रसंग !

यासाठीं उपरोक्त श्लोकांत ‘अशोच्य’ म्हणजे भीष्मद्रोणादि ‘व्यक्ति’
असा अर्थ घेऊन चूक आहे. अर्जुनाचा शोक व्यक्तींसाठीं म्हणजे केवळ त्याच्या
मृत्यूसाठीं व वियोगासाठीं मुख्यतः नव्हताच. ‘अशोच्य’ या शब्दांत गीता-
धारांचा आशय ‘वधवृत्त’ असा आहे. भीष्मद्रोणादिकांचा वध करणाऱ्या

प्रसंग स्वतःवर प्राप्त झाला म्हणून अर्जुन शोक करीत होता. आपल्या हातून तो बंध होऊ नये एतदर्थ त्याची सारी तळमळ होती. म्हणून 'अशोच्या नन्वशोचस्व' याचा अर्थ "तू अशोच्य व्यक्तीबद्दल शोक करीत आहेस" असा न करिता, "तू अशोच्य गोष्टीबद्दल, कृत्याबद्दल, प्रसंगाबद्दल अथवा घटनाबद्दल शोक करीत आहेस" असा करणे युक्त आहे. या अशोच्य गोष्टी म्हणजे धर्मयुद्धात समोर उपस्थित झालेल्या आततायी अन्यायी शत्रूच्या हत्या, व या हत्या केल्यानंतर स्वतःचें जिवित असणे. या अशोच्य गोष्टींचेच स्पष्टीकरण म्हणून उत्तरार्थात 'गतासूनगतासूश्च' असें म्हटलें असून याचें विवरण आम्हीं आताच वर केलेलें आहे. 'अशोच्य' शब्दाचा हा असा अर्थ केला म्हणजे ते शत्रू सद्धर्तनी असण्याचा प्रश्नच उद्भवत नाही; किंवा ते जितके दुर्बर्तनी तितकीच त्याची हत्या अशोच्य ठरते, व त्याचबरोबर कर्तव्यार्थ ती हत्या करणाऱ्याचें स्वतःचें जीवितहि अशोच्य ठरतें. या शत्रूचेहि मूळ शुद्ध आत्मे परमार्थतः नित्य असून त्याचा बंध कधीच होत नाही हे दुसरें समर्पण अर्थात उपलब्ध आहेच. परंतु हें दुसरें समर्पण केव्हाहि पहिल्या समर्पणाहून वेगळ करिता कामा नये; तसें केल्यास श्री. महादेव देसाईंनी व्यक्त केलेल्या भयास अनुसरून खुनास (व आत्महत्येस) प्रोत्साहन मिळण्याचा संभव राहील^१ !

अर्जुनाचा भीषण शोक, त्याच्या हृदयाला व्यापून टाकणारी आत्म-कीर्त, त्याच्या बुद्धीला आलेलें कार्पण्य, या गोष्टींचा उगम केवळ लौकिक आप्तमम तैत, कौरवाच्या सभास्य मृत्यूच्या व वियोगाच्या कल्पनेत नसून, त्या स्वजन-बध्दात अर्जुनाच्या 'भ्रुतिविप्रतिपन्न' दृष्टीला दिसणाऱ्या पापाच्या व मोघ-हानीच्या भयात होता, हें बरील विवेचनावरून वाचकांना स्पष्ट कळून येईल असें यादत. यासाठी काम-मोह विषयक चर्चेच्या एका थोड्याशा निराळ्या अगाऊ आता वढू.

अर्जुनाच्या ठायीं कामश्रोध पाहण्याचा श्री विनोबांचा आग्रह !

मोह हा नेहमी कामापासूनच उद्भवत असतो हा आग्रह जसा चूक आहे,

१ गीतापदेशाच्या प्रवेशद्वारीच असणाऱ्या या महत्त्वाच्या श्लोकाचा अर्थ बघावेवजी मृत्युस अशुद्धून जावल्यानें एकादर गीतातात्पर्यनिर्णयावर कसा परिणाम होता त पुढें उत्तरखंडात दाखविले आहे.

तसाच काम हा नेहमीच क्रोधांत व मोहात परिणत होतो हा आग्रहहि अयोग्य आहे. दुसऱ्या अध्यायातील—

ध्यायतो विषयान्पुंसः संगततेषूपजायते
संगात्संजायते कामः कामात्क्रोधोऽभिजायते ॥ २-६२ ॥

क्रोधाद्भवति संमोहः संमोहात्स्मृतिविभ्रमः
स्मृतिभ्रंशाद्बुद्धिनाशो बुद्धिनाशात्प्रणश्यति ॥ २-६३ ॥

या सुप्रसिद्ध श्लोकाची चर्चा करिताना श्री. विनोबा मावे म्हणतात :
“.....या कामातून पुढे, गीता म्हणते, क्रोध उत्पन्न होतो. ‘कामात् क्रोधोऽभिजायते.’ येथे खरी अडचण वाटते. विचारकाचा या ठिकाणी पजिता झालेला दिसतो. कामातून क्रोध कसा उत्पन्न होतो, हा प्रश्न विकट झाला आहे.....शंकराचार्यांनी भाष्यात “कामात् कुतश्चित् प्रतिहतात् क्रोधः अभिजायते” अशी तोंड काढली आहे. काम प्रतिहत झाला म्हणजे त्यातून क्रोध उत्पन्न होतो, असे त्यांचे म्हणणे. पण तो प्रतिहत होऊ न देण्याची युक्ति साधली म्हणजे मग कामातून क्रोध उत्पन्न होणार नाही. म्हणजे कामातून क्रोध उत्पन्न होतो हे वाक्य नेहमीं भरता खरे ठरत नाही.....म्हणून गाधीजींनी यावर एक युक्ति काढली आहे. “काम हा कधी पुरा होतच नाही” अशी त्यांची टीप आहे.....गाधीजींची युक्ति सामान्यतः विनवोट वाटते. पण शंकराचार्यांची युक्ति आणि ही युक्ति जवळ जवळ सारखीच आहे. कामनेला अंत नाही, तेव्हा तिला कोठून तरी अडथळा द्यायचाच. तो झाला की क्रोध आलाच, असा शंकराचार्यांचा भाव.....पण तेवढ्याने पजित्यातून मुट्या नाही. समजा, एखाद्याने बाह्य परिस्थितीत आपल्या कामनेला अनुकूल जमवून घेतली, अथवा जरूर तर कामना तदनुकूल करून घेतली, तर क्रोधाचा अवकाश कसा राहील?...म्हणजे कामातून क्रोध उत्पन्न होतो या वाक्याला पाध आलाच. यावर नाथांनी भागवतात निराळीच कोटि केली आहे. ते म्हणतात, “काम हा एक अपुरा तरा राहील, किंवा पुरा तरा होईल. अपुरा राहील, तर त्यातून क्रोध उत्पन्न होईल; पुरा झाला, तरी तो सोभाळा जन्म देईल. म्हणून क्रोध शब्दाचा अर्थ क्रोध व सोम असा प्यारक करावा.” पुढे संमोह उत्पन्न द्यावयाचा तो क्रोधातून होईल किंवा त्यातून

होईल. नरकाची तीन द्वारे सांगताना गीतेने हि काम व क्रोध यांच्या जोडीला लोभ घातलेलाच आहे. कामातून क्रोध व लोभ उत्पन्न होतात अशी अनुभूति तर आहेच.” (‘स्थितप्रज्ञदर्शन’ पृ ७९-८२, जा. ठ. आ) परंतु यापैकी एकही युक्ति श्री. भावे याना पसत नाही ! म्हणून ते पुढे म्हणतात : “पण हा प्रश्न सोडविण्याचा मार्ग वास्तविक वेगळाच आहे. येथील ‘क्रोध’ शब्द विशेष अर्थाचा आहे, हे ओळखण्याची गरज आहे. विषयाचा ध्यास लागला, की सग उत्पन्न होतो. ‘सग’ म्हणजे विषय साकारणें. नंतर तो कान्त, कमनीय म्हणजे ह्वासा वाटतो. हा काम. यांतून क्रोध अवश्य भावी म्हटला आहे केव्हां केव्हां उत्पन्न होतो, असें नाही म्हटलें. म्हणून येथील क्रोध शब्द सामान्य अर्थाचा नाही. क्रोध म्हणजे संताप, चीड असा नेहमींचा स्थूल अर्थ येथे नसून चित्ताचे चलन अथवा क्षोभ असा अर्थ आहे. ‘क्रुध’ धातूचा मूळ अर्थ तौलनिक भापा-शास्त्राप्रमाणे क्षोभ, जळजळ असाच आहे. काम उत्पन्न होताच मनाची स्वस्थता ढळते. मनात अप्रसन्नता उत्पन्न होते. काम पुरा होवो अथवा न होवो, तो उत्पन्न होताच चित्ताची समता नाहीशी होते...मनाची चलबिचल होते, अशाति, तळमळ वाढू लागत, क्षोभ हातो. हाच येथे क्रोध म्हणायचा. कामनेने चित्ताचे जें स्पंदन होतें त येथे क्रोध शब्दानें लक्ष आहे... क्रोधाने मनाला मूढता येते. ‘क्रोधात् भवति समोहः’.. मोह म्हणजे बुद्धीची सारी शक्ति नाहीशी होणे, असा अर्थ नाही ध्यायचा बुद्धीची प्रखरता जाऊन ती बोधद होणे म्हणजेच मूढता येणे होय अशा स्थितीत माणसाचा कर्तव्यनिर्णय गडबडतो. हा समोह” (सदर पृ. ८२ ८७. जाड टसा आमचा)

शब्दांची असमर्थनीय ओढाताण

क्रोध शब्दाचा मुद्दाम आडवळणात जाऊन नेवळ सर्वसाधारण मनःक्षोभ असा अतिव्याप्तिपूर्ण अर्थ करण्याचा हा इतका अष्टाहास श्री. भावे का करीत आहेत याचे मर्म वाचकांच्या ध्यानात आलेच असेल. कामापासून क्रोध व क्रोधापासून मोह हा एकच मार्ग त्यांच्या दृष्टीसमोर आहे, व या एकाच साऱ्यात त्यांना अर्जुनाचा मोह बसवावयाचा आहे. अर्थातच त्यासाठी अर्जुनाच्या ठायी प्रथम काम शोधला पाहिजे व नंतर कसेहि करून क्रोधादि कल्पिलाच पाहिजे ! कामाची वासलात श्री. भावे अर्जुनमानसातील तथाकथित

याच्या परस्परसंबंधाविषयी व अर्जुनाच्या तद्विषयक मनःस्थितीविषयी जी अनेकविध घोटाळ्याचीं मते प्रचलित आहेत त्यापैकी हे एक मासलेवाईक उदाहरण होय ! श्री. विनोबा यांच्या उपरोक्त विचारसरणीच्या मुळाशी तीन मुख्य प्रमेयें आहेत. एक, कामातूनच (क्रोधमार्गे) मोह उत्पन्न होऊ शकतो, मोहोत्पत्तीची मानसशास्त्रदृष्ट्या अन्य उपपत्ति शक्य नाही. दुसरे, कामातून नेहमीच क्रोध व त्यातून नेहमीच मोह उत्पन्न होत असतो; एकदा काम उत्पन्न झाला कीं क्रोधमोहाला जन्म दिल्याशिवाय त्याचा विराम शक्य नाही, निमोही क्रोध व निमोही अक्रोधी काम अस्तित्वात येणें अशक्य होय. आणि तिसरे प्रमेय म्हणजे अर्जुनाचा मोह या अशा प्रकारचाच होता.

वस्तुतः हे तर्नादि ग्रह सदोष आहेत. यातील पहिल्या प्रमेयाचा ऊहापोह पूर्वीच्या प्रकरणात झालेलाच आहे. कामाव्यतिरिक्तहि मोह शक्य आहे हे तेथें सविस्तर दाखविलें आहे. वस्तुस्थिति अशी आहे कीं, दुसऱ्या अध्यायातील उपरोक्त दोन श्लोकांत गीताकार कामवासनेचे सर्वसामान्य दुष्परिणाम दाखवीत आहेत; मोहाचे सभाव्य उगम दर्शविण्याचा त्याचा तेथें उद्देश नाही. त्यामुळे माहाचा केवळ तोच एकमेव मार्ग आहे असा गीताकाराचा आशय समजणें चूक आहे.

गीताकाराच्या मते कामक्रोधजन्य हा एकच मोहाचा प्रकार नवून अन्य प्रकारहि त्यांना मान्य आहेत हे पाहिले म्हणजे अर्जुनाच्या मोहाला जबरदस्तीने त्याच एका साऱ्यात बसविण्याच्या प्रयत्नाची आवश्यकताच उरत नाही. परंतु हा विचार बाजूस सारला तरी अर्जुनाच्या ठायीं काम व क्रोध होते तरी कोठें ? ज्या आत्ममतेला श्री. भावे कामाच्या स्थानीं मानू चाहतात, ती अर्जुनाच्या मोहाच्या मुळाशी नव्हतीच हे दहाव्या व अकराव्या प्रकरणांत आपण पाहिलेंच आहे. आणि क्रोधाविषयी बोलावयाचें झाल्यास अर्जुनाला “स्थूल अर्पणं शोष आलेखा नव्हता. तो काही रागावला किंवा सतापला नव्हता” हे श्री. भावे स्वतःच मान्य करित आहेत. पण तरी कसेही करून अर्जुनावर क्रोधाचा आरोप करण्यासाठींच ना क्रोध शब्दाची उपरोक्त ओढा-ताण ! क्रोधांत धुव्पता असेल पण म्हणून क्रोध म्हणजेच धुव्पता असा आमर मुसगत कसा टरल ! प्रत्यक्ष गीतेतच शोष शब्द द्विती तरी वेडा आलेला आहे. धुव्पता व क्रोध यांना समानार्थी मानावयाचें टपविले तर

भयातहि अर्था धुब्धता असते, लोभातहि असते, मत्सरगतहि असते, मदा-
मर्षादि असते, त्याची काय वाट ? का या सान्यानाच 'क्रोध' हें एकच
नामाभिधान द्यावयाचें !^१ बरे, तेहि एकवेळ मान्य केलें असतें; पण मग गीतेंत
'वीतरागभयक्रोधः' असा प्रत्यक्ष स्थितप्रज्ञवर्णनातच जो शब्दप्रयोग आहे
त्याचा नीट अर्थ कसा लावावयाचा !

क्रोध म्हणजे विषाद नव्हे !

पण याच्याहि पुढें जाऊन अर्जुनाला झालेला विषाद म्हणजेच क्रोध असें
जेव्हा श्री. मावे म्हणतात तेव्हा तर तें विशेषच अट्टाहासनिदर्शक वाटतें !
शोक व क्रोध हे गीतेच्या इष्टीनें पर्याय मानवित असें ते म्हणत आहेत ! त्याचा
एतत्त्वबधी सुकिवाद पुढीलप्रमाणें माडून दाखविता येईल—

विषादाचें स्वरूप प्रसन्नताविरोधी आहे.

क्रोधाचेंहि स्वरूप प्रसन्नताविरोधी आहे.

∴ क्रोध म्हणजेच विषाद होय.

परंतु या अनुमानात उजडच इत्थामास आहे.^२ राम हा रावणाचा शत्रु होय,

१ या सर्वसाधारण मानविक धुब्धावस्थेनाही महाभारतकारांनी 'सताप' हा शब्द
वापरला आहे. उदाहरणार्थ शांतिपर्व, अध्याय २९-२, मध्ये अर्जुनानें युधि-
ष्ठिरास जेव्हां 'शोकाभिचलित' (शोकानें हृदयाचा संताप झालेला) असें
म्हटलें आहे. शांतिपर्व, अध्याय २७-१२ व २२-१३ यांत याच धुब्ध
मानसावस्थेला 'ज्वर' असें संबोधिलें आहे. पुढे गीतेंतहि श्लोक ३-३० मध्ये
धर्मज्ञानें 'युधस्व विगतज्वरः' असा आदेश अर्जुनास दिला आहे. तसेंच
शांतिपर्व २२-९ मध्येहि युधिष्ठिराच्या विषादाला 'सन्तापत्र शोक' असें म्हटलें
आहे. या 'सताप' शब्दाहून 'क्रोध' शब्दभिन्न आहे क्रोध ही एक विशिष्ट भावना
(विकार) आहे. संताप म्हणजे क्रोधादि मन स्थितीचा आतंरिक झाला असता,
नवनवउ निर्माण झाला असता, मनाची होणारी धुब्धता होय. 'क्रोध'
शब्दाचा आन्त पर्याय Anger म्हणता, तर सतापाचा पर्याय (Emotional)
Excitement नसा होऊ शकत महाभारतकारांनीं विशिष्ट भावनाच्या
वादीत 'कल, क्रोध, हर्ष, भय, शोक, प्रांत, मद, मात्सर, इत्यादींच्या समवेत)
'सतापत्वा' समवेत केलेला नाही. अति विषाद वर्णन करितांना 'रुध' शब्द
वापरलेला नाही.

२ आन्त तर्कशत्रुनुसार हा Fallacy of the non-distribution
of the middle term चा प्रकार ठरेल !

व लक्ष्मणहि रावणाचा शत्रु होय, एतदर्थं लक्ष्मण व राम याना एकच मानावे; किंवा मिठाची चव शर्करा-विरोधी आहे, व तिखटाचीहि शर्करा-विरोधी आहे, म्हणून मिठाला तिखटाचा पर्याय मानावे असे म्हणण्याइतकेंच वरील अनुमान युक्तिसंगत ठरेल ! वस्तुतः क्रोध व विषाद या भावना भिन्न आहेत हे तर खरेंच; परंतु त्याशिवाय गीताकारांनी तर स्वतःच त्या दोघात भेद घालून दिला आहे. क्रोध हा रजोगुणसमुद्भव आहे (श्लोक ३-३७), तर विषाद हा तमोगुणाचा प्रकार आहे (श्लोक १८-२८ व ३५). याशिवाय लोभाला रजामध्ये तर भय व मद याना तमात गणले आहे. विषाद व क्रोध यांची लक्षणे भिन्न भिन्न असून, अर्जुनाचे ठायीं गीतापदेशसमयी क्रोधाचें अस्तित्व कोणत्याहि सयुक्तिक प्रकारें पाहता येईलसे वाटत नाही. कर्तव्याकर्तव्याविषयीं सभ्रम हे मोहाचें सर्वमान्य स्वरूप स्थितप्रज्ञप्रकरणातील उपरोक्त दोन श्लोकातहि गूढीत धरले पाहिजे हे मान्य केलें, तरी मोहोत्पत्तीचा जो एक विशिष्ट प्रकार तेथें वर्णिला आहे त्याचा आरोप अर्जुनावर करण्याचा आप्रह मात्र बरोबर ठरत नाही. आणि यासाठीच, त्या दोन श्लोकात 'क्रोधातून मोह उत्पन्न होत असतो' असे म्हटले आहे व अर्जुनाचे ठायीं तर क्रोधा-ऐवजी विषाद दिसत आहे, म्हणून या दोघाचा समन्वय माधून "अर्थात् विषाद आणि क्रोध हे गीतेच्या दृष्टीने पर्यायच दिसतात" असा तर्क युक्तिसंगत नाही व आवश्यकहि नाही !

कामांतून क्रोध व मोह हे अवश्यभावी आहेत काय ?

शेवटी, कामातून क्रोधात्पत्ति अवश्यभावी आहे या भी. भावे याच्या समजुतीशीहि आम्ही सहमत नाही. वरील उताऱ्यात त्यांनी यासंबंधात आचार्यांचे, महात्मा गार्गीचे, व एकनाथ महाराजांचे मत उल्लेखून नंतर आपले स्वतःचेहि दिले आहे. आम्हाला तीं पूर्वोक्त मतेच सयुक्तिक वाटतात. काम प्रतिहत झाला, त्याला अडथळा आला, तर तो क्रोध उत्पन्न करितो,

१ अर्जुनाच्या मोहाचा उगम खरोखरच कामक्रोधात असता तर गीतापदेशाच्या अखेरीस श्लोक १८-७२ व ७३ मध्ये धीकृष्णाने अर्जुनास विचारलेल्या प्रश्नात व अर्जुनाच्या उत्तरात कामक्रोधाचा उल्लेख आला नसता काय ? 'तुला मोह नष्ट झाला ना ?' इतकेंच ऐकल बरबर न विचारतो, मूळ कारणामच हात पाडून 'तुला काम-क्रोध नष्ट झाला ना ?' असे धीकृष्णाने विचारले असते.

येन्द्ही नाही, हे शक्राचार्यांचे म्हणणे रास्त आहे. तसेच, त्याला भडथळा न येता, अनुकूल परिस्थितीची त्याला जोड मिळत गेल्यास, क्रोधाऐवजी लोभ प्रकट होईल हे नाथाचें म्हणणेहि योग्य व गीतेस घरून आहे. कामाचा क्रोधाशी व लोभाशी संबंध गीताकारांनी दर्शविला आहे. अर्जुनाच्या ठायी येनकेनप्रकारेण क्रोधाचा आरोप करण्याची आवश्यकता श्री. विनोबाना वाटली नसती, तर त्यांनीहि या विधानाना हरकत घेतली नसती असे वाटते. काम प्रतिहत झाला तरच क्रोधास प्रसवतो, येन्द्ही नाही, असे म्हटल्याने “कामात्क्रोधोऽभिजायते” या विधानाला बाधा येते ही समजूतच मुळी अयथार्थ आहे. कामाच्या पोटी क्रोधबीज आहे खरे, परंतु त्याच्या अभिव्यक्तीला काही एका विशिष्ट परिस्थितीची अपेक्षा असते असे मान्य केल्याने कामापासून क्रोध उद्भवतो या सर्वसाधारण विधानावर आपत्ति येण्याचे वास्तविक कारण नाही. गारगोटीत अग्नि असला, किंवा तिळात तेल असले, तरी त्याच्या अभिव्यक्तीला घर्षणक्रियेची आवश्यकता असतेच. पण म्हणून तेवढ्यामुळे गारगोटीपासून अग्नि निघतो, व तिळापासून तेल निघते हे म्हणणे खोटे ठरत नाही. फार कशाला खुद्द गीतेतच—

अज्नाद्भवन्ति भूतानि पर्जन्यादन्नसंभवः ॥३-१४॥

[अज्ञापासून प्राणी निर्माण होतात; अन्न पर्जन्यापासून निर्माण होते.] असे अगदी बरील धर्तीवरच उद्गार काढले असले, तरी पर्जन्य सुपीक जमिनीवर पडला तरच अन्नसंभव होईल, पण तोच रेताडावर अगर रडकावर पडला तर तसे होणार नाही, हे साधे सत्य नाकारण्याचा गीताकाराचा आशय आहे असे नाही. सारांश, ‘कामात्क्रोधोऽभिजायते’ असे म्हणताना गीताकारांनी कामातून “क्रोध अवश्यमावी म्हटला आहे. केव्हा केव्हा उत्पन्न होतो असे नाही म्हटले. म्हणून येथील क्रोध शब्द सामान्य अर्थाचा नाही” हा तर्क बरोबर नव्हे. १ पर्जन्यापासून अन्नसंभव ‘केव्हा केव्हा उत्पन्न होतो असे म्हटले

१ पाहा की, ‘भुवं जन्म मृतस्य च’ (२-२७) यात मृत्यूनंतर पुनरपि जन्म ध्रुवाप्रमाणे अटळ आहे असे म्हटले असले, तरी हे देखील तसे पाहिले तर निरपवाद विधान नाही या पुनर्जन्मालाहि कर्मबीजाची अपेक्षा असते. जर तेंच नष्ट झाले तर मृत्यूनंतर पुनर्जन्म प्राप्त न होता परमगति लाभेल असे गीतेतच म्हटले आहे : ‘जन्म कर्म च मे दिव्यमेव यो वेत्ति तत्त्वतः । त्यक्त्वा देहं पुनर्जन्म नेति मामेति सोऽर्जुन’ ४-९. ‘मामुपेत्य तु कौंतेय पुनर्जन्म न विषते’ ८-१६. शिवाय पाहा २-७२ व १३-२३.

नसलें' तरीहि योग्य भूमीवरच पर्जन्यसृष्टि अन्नसमय करू शकेल, इतरत्र नाही, या वस्तुस्थितीने 'पर्जन्यादन्नसमयः' हें सर्वसाधारण विधान असे बाधित होत नाही, तसेंच काम प्रतिहत झाला तरच क्रोध संभवतो ही वस्तुस्थितीहि 'कामात्क्रोधोऽभिजायते' या विधानाशी विसंगत नाही.

काम हा नेहमीच अदृष्टपणे क्रोधमोहाचा जनक मानला तर गीता-म्यासकावर आणखीहि एक आपत्ति येते। काम हा निरपवाद रीत्या अनिष्ट असतो असे नाही. जगाच्या धारणेला काही नियमित स्वरूपात कामवासनेची आवश्यकता आहे हें पाहून, आदर्श व वास्तव याची सुंदर सांगड घालणाऱ्या गीतेत—

बलं बलवतामस्मि कामरागविवर्जितम् ।

धर्माविरुद्धो भूतेषु कामोऽस्मि भरतर्षभ ॥७-११॥

[अर्जुना ! कामवासनाजन्म आवक्षिरहित असलेलें शक्तिवान पुरुषातल बल मी आहे; (आणि तसेंच) धर्माला विरोधी नसणारा प्राण्यातला काम मी आहे.] असे जेव्हा श्रीकृष्ण म्हणतात, तेव्हा कामातहि काही इष्ट अथ आहे हें सहजच सिद्ध होतें. मात्र क्रोधात किंवा मोहात असा काही इष्टानिष्ठेचा भेद मुचविलेला नाही. यासाठी धर्माला अनुसरून असलेला जो हा कामाचा अथ त्याची परिणति इतर सर्वसामान्य कामाप्रमाणे क्रोधात व मोहात होत नाही हें ओघानेच प्राप्त होतें.

याप्रमाणे गीतोपदेश्याला कारणीभूत होणाऱ्या त्या विलक्षण अर्जुनमोहाचें आपण येथपावेतो या पूर्वखंडात सविस्तर परीक्षण व पृथक्करण केलें. आता प्रत्यक्ष श्रीकृष्णप्रणीत नीतितत्त्वाच्या विचाराकडे वळू.

श्री.

गीतातत्त्वदर्शन

उत्तर खंड

कर्मकर्ममीमांसा

प्रकरण तेरावें

निष्कामता आणि कार्यता

धनंजय वीरभेष्ट अर्जुनाच्या ज्या विशिष्ट मनःस्थितीला अनुलक्षून योगेश्वर श्रीकृष्णानें गीतामृताचा मंगल वर्षाव केला तिच्यातील शोकमोहाचें वास्तव स्वरूप काय होतें तें आपण पूर्वखंडात सविस्तर पाहिलें. कुक्षेत्रावरील त्या प्रत्यक्ष परिस्थितीव ध्यानात घेऊन श्रीकृष्णानें अर्जुनाच्या त्या मोहाचें निरसन कसे केलें याचेंहि दिग्दर्शन येथपावेतोच्या विवेचनात झालें आहे. आता श्रीकृष्णाच्या गीतेतील एकदर उपदेशातून कर्माकर्माविपरी कोणतें सर्व-साधारण सनातन तत्त्व प्रतिपादन केलें गेलें आहे हें आपल्यास या उत्तर-

खडात पाहावयाचें आहे. यावेळीं तूं या आततारी स्वजनाचीं शुद्ध कर हा प्रत्यक्ष अर्जुनाला तात्काळिक आदेश झाला. परंतु गीतेचा संदेश इतकाच असता तर गीतेतील सवाद्याला केवळ ऐतिहासिक किंवा कथानिरूपणात्मक महत्त्व प्राप्त होऊन, इली त्याला निर्विवादपणे मिळालेलें सनातन विश्वव्यापक महत्त्व आलें नसतें. अर्जुनानें जें करावयाचें तें केलें व त्याचें चरित्रहि कर्षाच अनंत कालाच्या उदरात समाविष्ट झालें ! आजचा वाचक गीतेचा अभ्यास करितो तें केवळ अर्जुनाच्या वैयक्तिक चरित्राचें ज्ञान होण्यासाठीं नव्हे, तर स्वतःच्या जीवनसंग्रामात मार्गदर्शन मिळण्याच्या हेतुनें. यासाठीं प्रथम अर्जुनमानसमयन केल्यानंतर, अनें कोणतें सर्वसाधारण नीतिशास्त्रविषयक मार्गदर्शन गीताकारानां केलें आहे याचा नीट अभ्यास करणें हे आपलें कर्तव्यच ठरते.

कांही जणांचा निष्कामतेवर एकांगी भर

गीतेत आदर्श कर्माचें वर्णन करिताना निष्कामता व निरहंकारिता या उभयस्वरूपी बुद्धिशुद्धताचें महत्त्व सांगितलें असले तरी, तेवढ्यावरून केवळ कर्मांची वैयक्तिक बुद्धि अशा प्रकारे शुद्ध असली म्हणजे त्यानें गीताकाराचे मत कर्माकर्माविषयीं इतर कोणताहि विचार करण्याचें कारण नाही असा जो काही जणांचे ठावीं समज दिसून येतो तो बरोबर नाही. अर्जुनाच्या विशेष परिस्थितीस अनुलक्षून याचें थोडेंसे विवेचन मागे पूर्वखंडात आलें असून, याच मुद्याच्या पुनरुच्चारणामुन उद्धारसहाय प्रारंभ करणें आम्हांला इष्ट वाटतें. कर्मांच्या बुद्धीचें वरील प्रकारचें शुद्धत्व हेंच कर्माकर्मनिर्णयाचें एकमेव साधन आहे असें गीताकाराचें म्हणणें नाही. कर्त्याची बुद्धि निष्काम शाली तरीहि कोणतें कर्म करण्यायोग्य म्हणजे 'कारं' आहे व कोणतें 'अकार्य' म्हणजे त्यास आहे याचा सारसारविवेक त्यानें करण्याची आवश्यकता गीताकारानां निःसंदिग्धपणे प्रतिपादन केली आहे. परंतु मीत्र अशी की, गीतेला 'निष्कामकर्मयोग' किंवा (कर्मसत्यविषयक) 'अनासक्तियोग' असें संबोध् पाहून त्याच्या मिथानातून साहजिकच असा ध्वनि निघतो की, निष्कामपुढांन, कर्मसत्यविषयीं अनासक्तिचीनें जें जें म्हणून कर्म केलें जाईल तें गीतादृष्ट्या समत होय; मग त्या कर्माचें वास्तविक स्वरूप कसे आहे याची कर्त्यानें चिंता करण्याचें कारण नाही. आणि उभयपक्ष हे एकांगी मत स्वीकारण्यास या

भाष्यकारांनी कितीही नकार दिला तरी त्याच्या विचारसरणीतून हा ध्वनि इतक्या अनिवार्यपणे निघत असतो की, त्याचे पडसाद त्याच्या लिखाणात सूक्ष्म दृष्टीला कोठे ना कोठे आढळल्याशिवाय राहत नाहीत !

उदाहरणार्थ, “ पण ‘कर्मयोग’ म्हणजे केवळ कर्म नव्हे, कर्मयोग म्हणजे ‘कर्म’च असला मिथ्या आरोप संन्यासमार्गीय त्यावर लादित असतात. कर्मयोग म्हणजे ‘ज्ञानमूलक, भक्तिप्रधान, विहितकर्म.’ ” असे एका स्थळी (प्रास्ताविक पृ. २६) लिहिणारे ‘गीतातत्त्वमञ्जरी’कार त्याच ग्रंथात इतरत्र म्हणतात : “ गीतेच्या मते अमुक व्यवसाय किंवा स्वधर्म योग्य आणि अमुक अयोग्य असा भेद नसून ज्यात काम-संकल्प असेल ते अकार्य, असा दडक असल्याने पहिले लक्षण ‘निष्कामता’ हे सांगितले आणि दुसरे लक्षण ‘आत्मज्ञानप्राप्ति’ हे सांगितले.” (सदर पृ. १६८). पहिल्या उतान्यातला विहित-अविहित भेद दुसऱ्या उतान्यात अतर्धान पावला असून, कोणतेही कर्म केले तरी चालेल, फक्त ते कामसकलपरहित असेल म्हणजे पुरे हे गीतेचे मत असल्याचे म्हटले आहे. अशाच स्वरूपाच्या दृष्टिकोनाला व्यक्त करीत महात्मा गांधी ‘अनासक्तियोगा’च्या प्रस्तावनेत म्हणतात : “ गीता विधिनिषेध बतलानेवाली भी नही है। एकके लिये जो विहित होता है, वही दूसरे के लिये निषिद्ध हो सकता है। एक काल या एक देश में जो विहित होता है, वह दूसरे काल में, दूसरे देश में निषिद्ध हो सकता है। निषिद्ध केवल फलसक्ति है, विहित है अनासक्ति.” जे एका परिस्थितीत एका व्यक्तीसाठी कार्य असेल ते अन्य परिस्थितीत किंवा अन्य व्यक्तीसाठी अविहित असे शकते हे खरे; पण म्हणून विहित व अविहित असा काही खास भेदच नसून, गीता केवळ कर्त्याच्या मनातील फलसक्ति व फलविषयक अनासक्ति इतकाच भेद मानते, आणि निष्काम म्हणजेच विहित व सकाम म्हणजे अविहित असा गीताकृत व्याख्या आहेत, हे म्हणजे मात्र मान्य होण्यासारखे नाही. सकाम व निष्काम यादून स्वतः असा कार्य-अकार्य भेद गीतेने स्पष्टपणे केला आहे. ‘निषिद्ध केवळ फलसक्ति असून, अनासक्ति विहित असते’ इतकेच श्रीकृष्णचे सारंगर मत असते, तर अन्य कोही दृष्ट्याऐवजी या धर्मी तुला हे मुद्दच केले पाहिजे असा आग्रह त्यांनी अर्जुनाला का केला असा ? द्विधुना स्वतः अर्जुनानेच श्लोक ३-१ मध्ये तशी चका विचारशील असून, श्रीकृष्णाने तिचे गीतेत निरसन केले आहे.

‘गीतारहस्यां’तील एक दुर्दैवी परिच्छेद

याचप्रमाणे लो. टिळक देखील “रहस्यात” काय म्हणतात पाहा. विचाराचा गोंधळ व्यक्त करणाऱ्या एका दुर्दैवी परिच्छेदात त्यांनी या महत्त्वाच्या प्रश्नाचा धावता परामर्श घेतला आहे^१. “कर्माकर्मनिर्णयार्थ कर्माच्या बाह्य फलाकडे लक्ष न देता कर्त्याच्या शुद्ध बुद्धीसच प्राधान्य दिले पाहिजे असा जो गीतेचा सिद्धांत त्यावर कित्येकांचा असा तर्कटी आक्षेप आहे की, कर्मफलाकडे न पहाता याप्रमाणे नुस्त्या शुद्ध बुद्धीचाच विचार करावयाचा म्हटले तर शुद्ध बुद्धीच्या मनुष्याने कोणतेहि दुष्कृत्य करावे असे प्राप्त होईल ! आणि मग त्याम सर्व दुष्कृत्ये करण्यास मुभा मिळेल” असा निष्कामतेच्या एकागी सिद्धांतावर भर देणाऱ्या मताविरुद्ध साहजिकच उद्भवणाऱ्या आक्षेपाचा उल्लेख केल्यानंतर त्यांचे सुसंगत व निर्विकार निरसन करण्याऐवजी, तो आक्षेप काही परधर्मीय टीकाकारांनी उपस्थित केल्याचे वाचण्यात आले येवढ्यावरच लक्ष केंद्रित करून, “हे आरोप किंवा आक्षेप सर्वस्वी मूर्खपणाचे किंवा दुराग्रहाचे आहेत असे म्हणण्यास आम्हास काहींच दिक्कत वाटत नाही” असे उद्गार काढण्याचा मोह ‘रहस्य’कारांना पडला याबद्दल पार खेद वाटतो ! वस्तुतः हा आक्षेप विपर्यस्त नसून “कर्माकर्मनिर्णयार्थ कर्त्याच्या शुद्ध बुद्धीसच प्राधान्य दिले पाहिजे असा गीतेचा सिद्धांत” असल्याबद्दलची समजूत यथार्थ नाही असे आम्ही नम्रपणे म्हणू चाहतो. बुद्धीच्या या शुद्धत्वात निष्कामता, व निरहकारिता आणि शिवाय कर्माच्या परिणामाचा निर्विकार आवश्यक विचार करून प्राप्त परिस्थितीत काय काय व काय अकार्य आहे याचे सत्य ज्ञान इतक्या गोष्टींचा समावेश केल्यास वरील विधान मान्य होऊ शकेल, परंतु ‘रहस्य’कार, ‘अनासक्तियोग’कार, व त्यांच्या समान दृष्टिकोन बाळगणारे इतरहि अनेक गीताम्यासक, यांच्या कोशात शुद्धबुद्धीची व्याख्या ‘कर्माच्या परिणामाचा विचार न करणारी पूर्ण निष्काम बुद्धि’ अशी असल्याने वरील तथ्याकथित नीतिसिद्धांत गीतेला खरोखर समत आहे असे आम्हास वाटत नाही. परंतु त्याच परिच्छेदात आणखी पुढे जाऊन ‘रहस्य’कारांनी कर्त्याच्या या अशा बुद्धील नीतिअनीतीच्या निर्णयात ‘प्राधान्यपदा’-पेक्षाहि अधिक उढवून सर्वस्वतेच्या एकमेव पदावरच नेऊन बसविले आहे; व अशा रीतीने सदरहु आक्षेपाच्या भूमिकेला अधिकच समर्थनीय ठाविले

आहे ! ते म्हणतात: “ थोडक्यांत सांगणे असल्यास नीतिमत्ता ही नुसत्या जड कर्मांत नसून ती सर्वस्वी कर्त्याच्या बुद्धीवर अवलंबून असत्ये असा गीतेचा सिद्धांत आहे.” मौज अशी असते की, अशा विधानात अर्धसत्यता असल्याने त्यातील हेत्वाभास एकाएकी लक्षात येत नाही. नुसत्या ‘जड कर्मांत’ नीतिमत्ता असते हे मत बरोबर नाही व गीतेस मान्य नाही हे खरे; पण म्हणून दुसऱ्या दोंकाला जाऊन कर्त्याच्या वैयक्तिक बुद्धीच्या निष्कामतेतच ती सर्वस्वी दास करित्ये हे मत बरोबर आहे किंवा गीतेस मान्य आहे असे निश्चय होत नाही. या सर्व विषयाची तपशीलवार सोदाहरण चर्चा या उत्तर-खंडात आपण करणारच आहो. परंतु तूर्त येथे या एकागी इष्टिकोनांचा कळस पाहा. ‘परमशुद्ध बुद्धीच्या’ पुरुषाला कार्याकार्यनिर्णयार्थ कोणत्याहि बाह्य कसोटीची आवश्यकता नसते असेहि आपण क्षणभर गृहीत धरले, तरी ज्याची बुद्धि अद्याप खरोखर पूर्ण शुद्ध झाली नसेल—निदान ज्याला तसा आत्मविश्वास वाटत नसेल—त्याने काय करावे ? ‘रहस्य’कार म्हणतात: “स्थित-प्रज्ञप्रमाणे बुद्धि करणे हे परम ध्येय आहे. परंतु हे परम ध्येय आहे म्हणून ते सर्व सिद्ध होईपर्यंत वाट न पहाता शक्य तेवढ्याच निष्काम बुद्धीने प्रत्येक मनुष्याने आपली कर्मे करीत बावी.” म्हणजे, अशाहि परिस्थितीत कर्त्याच्या बुद्धीच्या कमीअधिक निष्कामतेव्यतिरिक्त कर्माकर्मनिर्णयार्थ इतर एखाद्या कसोटीच्या प्रतिपादनाची आवश्यकता ‘रहस्य’काराना भासत नाही असे दिसते.

मात्र आपल्या या अशा विधानातील एकागित्वाची जागीव ‘रहस्य’-काराना मधूनमधून होत असावी असे त्याच्या याच परिच्छेदातील काही उद्गारावरून आढळून येते ! हे उद्गार अर्थातच वरील विधानाशी सुसंगत

१ याच परिच्छेदात लो. टिळक म्हणतात: “एकोणिसाव्या शतकातील प्रसिद्ध जर्मन तत्त्वज्ञानी कान्ट याने कर्माच्या बाह्य फलाकडे न पहाता नीतिनिर्णयार्थ कर्त्याच्या बुद्धीचाच विचार केला पाहिजे, असे आपल्या नीतिशास्त्रावरील ग्रंथात अनेक ठिकाणी लिहिले आहे. पण त्यावर कोणी अशा तऱ्हेच्या आक्षेप घेतलेला आमच्या पहाण्यात नाही. मग तो गीतेतील नीतितत्त्वास तरी कसा लागू पडणार ?” वस्तुस्थिति अशी आहे की, काटच्या विचारसरणीवर आक्षेप घेतले गेले व घेण्यासारखे आहेत. काटच्या मताचे विस्तृत परीक्षण पुढे सतराव्या प्रकरणत केले आहे.

नाहीत. उदाहरणार्थ पुढील वाक्य पाहा : “एकदा बुद्धि सम झाली म्हणजे त्या पुरुषास पुढें कर्तव्याकर्तव्याचा जास्त उपदेश करावा लागत नाही.” या वाक्यातील ‘जास्त’ हा शब्द लेखकाच्या मनातील द्विधावृत्ति दर्शवितो ! नीति-मत्ता ही सर्वस्वी कर्त्याच्या बुद्धिशुद्धत्वावर समत्वबुद्धीवर—अवलंबून असते असें म्हटल्यावर, समबुद्धि पुरुषाला कर्तव्याकर्तव्याच्या उपदेशाची, ‘जास्त’ तर काय, मुळीच आवश्यकता नसवी ! ‘जास्त’ असा शब्द वापरून अशा थोड्या उपदेशाची तरी त्याला आवश्यकता असते असे सुचविण्याचें काय कारण ? आणखी एका वाक्यात ते म्हणतात : “बुद्धि सर्वाभूती सम झाली म्हणजे परोपकार करणे हा देहस्वभावच बनून जातो, आणि मग अमृतापासून मृत्यु येणें जसें अशक्य, तद्वत् अशा परमज्ञानी व परमशुद्ध बुद्धीच्या पुरुषाच्या हातून कुकर्म घडणेंच अशक्य असते.” यात ‘रहस्य’काराच्या विचारसरणीप्रमाणें केवळ ‘परमशुद्ध बुद्धी-या’ इतकाच शब्दप्रयोग पुरेसा असता, ‘परमज्ञानी’ हें आणखी विशेषण का जोडण्यात आलें ? शुद्ध वैयक्तिक बुद्धि आणि शुद्ध व्यक्तिनिरपेक्ष ज्ञान याचा सगम झाल्यास हातून कुकर्म घडणें अशक्य यात वादच नाही. मात्र या दोघाचा समावेश केवळ वैयक्तिक शुद्ध बुद्धीत—व तेहि बुद्धीच्या निष्कामतेत—होत नाही, निदान गीताकार करीत नाहीत, हें आम्हास म्हणावयाचें आहे. परंतु हें गीतेचें मत विसरून ‘रहस्या’त—व इतर अनेक प्रथात—एकांगी निष्कामतावादाचा आरोप गीतेवर बारबार केलेला आढळून येतो. याचें सरतेशेवटीं आणखी एक स्पष्ट उदाहरण पाहा श्लोक १८ २ वरील विस्तृत टीपेत ‘रहस्य’कार म्हणतात : “कर्मयोगमार्गात सर्व कर्मांचे ‘काम्य’ म्हणजे फलाशा धरून केलेली, आणि ‘निष्काम’ म्हणजे फलाशा सोडून केलेली, असें दोनच वर्ग करीत असतात...कर्म...कोणत्याहि प्रकारची असोत, तीं सर्व ‘काम्य’ आणि ‘निष्काम’ या दोन वर्गांपैकी कोणत्या तरी एका कोटीत आलीच पाहिजेत...सर्व कर्मांचे ‘काम्य’, आणि ‘निष्काम’ असें दोन भेद झाल्यावर, कर्मयोगी सर्व प्रकारचीं काम्य कर्मे अजीबात सोडितो,...कर्माच्या वरील दोन वर्गांपैकी निष्काम कर्म शिष्टक राहिली. हीं निष्काम कर्मे कर्मयोग्यानें केलीं पाहिजेत, असा गीतेचा निश्चित उपदेश आहे.”

काम्यनिष्काम भेदाशिवाय कर्मांचा कार्याकार्य भेद

वस्तुस्थिति अशी आहे की, गीता कर्मात केवळ काम्य व निष्काम इतकाच भेद करून पाहत नाही, याशिवाय कार्य व अकार्य असाहि एक

दुसरा भेद गीताकारांनी केलेला आहे. केवळ कर्त्याच्या दृष्टीने एखादे कर्म 'निष्काम' असले तरी नीत्यनीतीचा निर्णय तेवढ्यानेच पूर्ण न होता, ते कर्म व्यक्तिनिरपेक्ष व्यापक भूमिकेवरून चांगले म्हणजे करण्यास पात्र आहे किंवा नाही हे पाहणे आवश्यक आहे असा गीतेचा आग्रह आहे. आणि याच दृष्टीने श्रीकृष्णाने अर्जुनास दुसऱ्या अध्यायाच्या समासोपात स्थितप्रज्ञतेचा सांगोपांग उपदेश केल्यानंतरहि—

तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर ॥३-१९॥

[म्हणून नेहमी असक्त बुद्धीने योग्य कर्म आचरीत जा] असा, मनास येईल ते कर्म करण्याची मोकळीक न देता 'कार्यं' कर्म करण्याचा निःसदिग्ध आदेश दिला आहे. याच अध्यायातील आठव्या श्लोकातहि 'नियतं कुर्व कर्म त्व' (स्वतःच नेमलेले कर्म तू कर) असे म्हटले असून, पुनः साहाय्या अध्यायाच्या प्रारंभीहि आदर्श पुरुषाचे वर्णन करिताना—

अनाश्रितः कर्मफलं कार्यं कर्म करोति यः ॥६-१॥

या पक्षांतहि कर्माच्या कार्यत्वाकडे, कर्मफलविषयक अनासक्तीहून भिन्नत्वाने, अर्जुनाचे लघु वेधण्यास भगवान विसरले नाहीत ! आणि शेवटी अठराव्या अध्यायात 'अनासक्ति' 'फलत्याग' या वैयक्तिक बुद्धिशुद्धत्वदर्शक सद्गुणाचा उल्लेख केल्यानंतरहि, कर्माच्या 'नियतत्वा'वरून दृष्टि न दळू देता, श्रीकृष्ण म्हणतात :

कार्यमित्येव यत्कर्म नियतं क्रियतेऽर्जुन

संगं त्यक्त्वा फलं चैव स त्यागः सात्त्विको मतः ॥१८-९॥

गीतेत जागजागी आढळणाऱ्या कर्मांच्या या नियतत्वाबद्दल अथवा कार्यत्वाबद्दल' या स्पष्ट व स्वतंत्र उल्लेखावरून वाचकास उपरोक्त एकांगी व्यक्तिनिष्ठ कर्माकर्ममीमांसेची असमर्थनीयता उघड होईल. 'कर्मांचे एक काम्य व निष्काम इतकेच भेद असून काम्य कम दावावी व निष्काम कर्मे करावी,' इतक्या सोप्या प्रकारचे गीतोक्त नीतिशास्त्र नाही. निष्कामतेचा सगळ्या कर्त्यांच्या वैयक्तिक बुद्धीची असून, ती या दृष्टीने शुद्धहि असली तरी,

त्याशिवाय कर्मांची कार्ये व अकार्ये अशी स्वतंत्र विभागणी व पारख करून केवळ कार्यकर्माचरणच इष्ट आहे. 'केवळ फलासक्ति हीच निषिद्ध वस्तु असून अनासक्ति ही एकमेव विहित वस्तु आहे, अनासक्तीची मात्रा जवळ बाळगल्यावर या जगात विधিনিषेध असा काहीच उरत नाही' असाहि गीताकाराचा उपदेश नाही. 'मनुष्याची बुद्धि शुद्ध (म्हणजे निष्काम) झाली- आपली बुद्धि तशी झाली असे कोणास वाटू लागेल-म्हणजे त्याचे हातून कुकर्म घडणेंच शक्य नाही' अशा भरवशावर प्रसन्न वृत्तीला ब्रह्मगामपणें या गहन कर्मभूमीत बाबू देण्यास गीताकार तयार नाहीत. गीतोपदेशाच्या अखेरीस समारोप करताना—

इति ते ज्ञानमाख्यातं गुह्याद्गुह्यतरं मया

विस्मृश्यैतदशेषेण यथेच्छसि तथा कुरु ॥१८-६३॥

[अशा प्रकारें हें अत्यंत गुह्य ज्ञान मी तुला सांगितलें आहे. याचा पूर्ण विचार कर, आणि इच्छेस येईल तसें कर.] असें श्रीकृष्णानें म्हटलें असलें, तरी यातील 'यथेच्छसि तथा कुरु' याचा अर्थ 'आता तू मनास येईल तसें केलें तरी हरकत नाही, मी सांगितलेल्या निष्कामस्वरूपी शुद्ध बुद्धीनें युक्त होऊन तू काहीहि केलें तरी तें श्रेयस्करच होईल' असा नसून, "आता तुझ्या मनास वाटेल तसें कर, मी तुझ्यावर शक्ति करू चाहत नाही, तुला मुक्तीचे व पापाचे उभय मार्ग दाखवून दिले आहेत, तुझी इच्छा असल्यास कार्यकर्मत्याग करून पापमार्ग स्वीकार किंवा हें धर्मयुद्ध करून सन्मार्गप्रवृत्त हो—'उद्धरेदात्मनात्मान (६-५)' " अशा स्वरूपाचा आहे हें उघड आहे.

'रहस्य'काराच्या मते अर्जुन प्रारंभी युद्धत्याग करून भैक्षचर्य अंगिकार-ण्यास तयार झाला होता. आणि जर ते म्हणतात त्याप्रमाणें गीतेत कर्मांचे काम्य व निष्काम हे दोनच विभाग मानले असून, काम्य कर्मे टाकावी व निष्काम कर्मे आचरावी इतकेंच गीतोपदेशाचें रहस्य असेल, तर प्रश्न असा उद्भवतो की, निष्कामवृत्तीनें भैक्षचर्य स्वीकारण्यापासून मग श्रीकृष्णानें अर्जुनास परावृत्त तरी कां केलें ? युद्धविरोधामागील अर्जुनाची भूमिका पूर्णपणें निष्काम होती हें आपण पूर्वेखंडात पाहिलेंच आहे. परंतु यावर कोणी कदाचित येथे असें उत्तर देतील की, अर्जुनास भैक्षचर्यस्वीकाराचा अधिकार नसल्यानें त्यानें तसें करणें युक्त झालें नसतें. पण याचाच अर्थ असा की,

केवळ निष्कामता हीच इष्टकर्मांची एकमेव कसोटी नसून, याशिवाय इतरादि काही दृष्टींनीं कर्मांची इष्टानिष्टता ठरविणें आवश्यक असतें. बरें, अर्जुनाच्या भूमिकेंतील निष्कामतेविषयींचे आमचें मत ज्यांना ग्राह्य नसेल तेहि या अडचणीतून सुटू शकत नाहीं. अर्जुनाची युद्धविरोधता व भैक्ष्यचर्यानुकूलता नकामस्वरूपी होती असें जरी कोणाचें मत असेल, तरी मग श्रीकृष्णानें अर्जुनास तू हाच मार्ग स्वीकारला तरी चालेल, पण तू आपलें मन प्रथम पूर्ण निष्काम कर म्हणजे झालें असे का म्हटलें नाहीं, हा प्रश्न उरतोच. गीतेंत श्रीकृष्णानीं अर्जुनास स्थितप्रज्ञतेचें, शुद्ध बुद्धीचें, निष्कामतेचें पूर्ण महत्त्व वर्णूनहि, याबळीं तू अमुक एक विशिष्ट कर्मच करणें योग्य होईल 'तस्माद्युध्यस्व भारत' हा आपला आग्रह सोडलेला नाहीं ! यावरून हें स्पष्टपणें निष्पन्न होतें कीं, गीताकार कर्मांमध्ये केवळ सकाम व निष्काम इतकाच भेद करित नसून, त्याशिवाय कार्य व अकार्य असाहि स्वतंत्र भेद मानीत आहेत.^१

- १ आणि गीताकाराच्या या मताला पाश्चिमात्य नीतिशास्त्रातहि पुष्टि मिळते. आग्ल परिभाषेत 'निष्काम' म्हणजे formally right व 'कार्य' म्हणजे materially right असें म्हणण्याचा प्रघात आहे. एक आधुनिक प्रमुख आग्ल नीतिशास्त्रज्ञ, प्रो. हेन्री सिम्बिक, आपल्या *The Methods of Ethics* या प्रघात पृ. २०६-७ वर लिहितात "Those who hold that regard for duty as duty is an indispensable condition of acting rightly, would generally admit that acting rightly is not adequately defined as acting from a pure desire to act rightly, that though, in a certain sense, a man who sincerely desires and intends to act rightly does all he can, and completely fulfils duty, still such a man may have a wrong judgment as to the particulars of his duty, and therefore, in another sense, may act wrongly. If this be admitted, it is evident that, even on the view that the desire or resolution to fulfil duty as such is essential to right action, a distinction between two kinds of rightness is required, which we may express by saying that an act is—on this

सकाम-निष्काम भेदाचा सर्वप्रथम वर म्हटल्याप्रमाणे कर्त्याच्या वैयक्तिक वृत्तीशी असून, कर्म करण्याच्या प्रकाराचे किंवा दृष्टिकोनाचे हे भेद आहेत. उलट, कार्य अकार्य भेदाचा सर्वप्रथम त्या वृत्तीहून अन्य अशा प्रमाणाशी असून कर्माच्या वास्तव स्वरूपाचे हे भेद आहेत. आदर्श कर्म जसे निष्काम तसेच कार्यहि असतें अकार्य कर्म निष्कामतेनें करणे शक्य असून, कार्य कर्म सकामतेनें करणे अशक्य नाही. अर्जुन युद्धत्याग करून खरोत्तरच भिक्षापर्यटनास निघाला असता तर त्याचे तें कृत्य, किंवा या भारतीय युद्धानंतरच ज्ञातिवधाच्या पापकल्पांनें युधिष्ठिरास देखील मोह व विपाद होऊन तो राजसन्यास व सर्वसंगपरित्याग करून ज्या अरण्यनिवासाचा विचार करू लागला होता तें कृत्य, ही निष्काम परंतु अगार कर्माची उदाहरणे होत. उलटपक्षी, भारतीय युद्धात पांडवांच्या बाजूनें भाग घेणा-या वना योद्ध्यांनी तें वैयक्तिक राज्यसुखाच्या किंवा भोगलालसेच्या इच्छेनें केलें असेल त्याचें कृत्य सकाम पण काय कर्माच्या सदरात टाकलें पाहिजे स्वतः श्रीकृष्णानेहि श्लोक २.३७ मध्ये सकाम कार्य कर्माचाच उपदेश—एक गौणस्वरूपी पर्याय म्हणून का होईना—अर्जुनास केला आहे.

कर्मयोगाची सदोप व्याख्या

गीतोक्त आदर्श कर्माच्या या द्विविध अगाऊडे दुर्लक्ष करून, केवल 'काम्य-निष्काम' या एकाच अगावर लक्ष केंद्रित केल्यानें लोकमान्य टिळकांनी 'रहस्या'त दिलेली कर्मयोगाची मूलभूत व्याख्याच फशी अव्याप्तिदोषप्रस्त व म्हणून गीतेतील अर्जुनविपाद प्रसंगासच गैरलागू झाली आहे पाहा या व्याख्येत ते म्हणतात: "एकच कर्म करण्याचे जे अनेक योग, साधनें,

view—"formally" right, if the agent is willing is moved by pure desire to fulfil duty or chooses duty for duty's sake, "materially" right, if he intends the right particular effects" (Italics ours) काही लेखक formal व material याऐवजी अनुक्रम subjective व objective अर्माहि शब्द वापरतात इतर कोणी या दोन प्रकारच्या शब्दप्रयोगात सूक्ष्म भेद मानतात

१ याचा काहीसा विचार माग नवव्या प्रकरणात 'बौद्धिक अज्ञानजन्य अकार्य-कर्मस्वीकार' या शीर्षकाखाली आला आहे

किंवा मार्ग असतात त्यापैकी पराकाष्ठेचा चागला व शुद्ध मार्ग कोणता, तो नेहमी आचरिता येईल की नाही, नसल्यास त्याला अपवाद कोणते व ते का उत्पन्न होतात, जो मार्ग आपण चागला समजतो तो चागला का, किंवा ज्यास वाईट म्हणतो तो वाईट का, आणि हा चागलेवाईटपणा कोणों व कोणत्या घोरणाने ठरवावा, किंवा त्यातील बीज काय, इत्यादि गोष्टी ज्या शास्त्राच्या आधारे निश्चित करता येतात त्यास 'कर्मयोगशास्त्र' किंवा गीतेंतल्या सक्षिप्त रूपाप्रमाणे 'योगशास्त्र' असे म्हणतात. चागला आणि वाईट हे शब्द सामान्य आहेत; व त्याच अर्थी कधी शुभ आणि अशुभ, कधी हितकर व अहितकर, कधी श्रेयस्कर आणि अश्रेयस्कर, तर कधी पाप व पुण्य, अगर धर्म्य आणि अधर्म्य, या शब्दांचा उपयोग करीत असतात. कार्य व अकार्य, फलव्य व अफलव्य, आणि न्याय्य व अन्याय्य या जोड शब्दांचा अर्थही तोच आहे.' (पृ. ६१-६२) आता, या व्याख्येचा प्रारंभच मुळी एकागित्वसूचक आहे ! एकच कर्म करण्याचे जे दोन मार्ग—चागला व वाईट, म्हणजे निष्काम व सकाम—त्यातला चागला मार्ग कोणता व तो का, हा गीताप्रणीत कर्मशास्त्रातील केवळ एक प्रश्न झाला पण त्याशिवाय दुसरा, व अधिक महत्त्वाचा, प्रश्न म्हणजे प्राप्त परिस्थितीत एकाहून अधिक कर्मे करणे शक्य असता त्यातले कोणते निवडावयाचे व ते का ? या दुसऱ्या प्रश्नाचा सर्वथ वर आम्ही उल्लेखिलेल्या कार्याकार्य भेदाशी असून, अर्जुनापुढील मुख्य प्रश्न पहिला नसून या दुसऱ्या स्वरूपाचाच होता ! पाहा की, हेच एक युद्धकर्म पण ते या प्रकारे करू किंवा त्या प्रकारे करू—सकामतेने करू किंवा निष्कामतेने करू—असा अर्जुनापुढील प्रश्न होता काय ? अर्जुन ते युद्धकर्म, पण असोय प्रकारे, करण्यास उद्युक्त झाला असता, तू हेच कर्म पण या अशा योग्य प्रकारे कर असा गीतोपदेशाचा सारांश आहे काय ? अर्जुनाची हरकत तर, ते युद्धकर्म करण्याच्या एखाद्या विशिष्ट प्रकाराला नसून, प्रत्यक्ष त्या युद्धकर्मांलाच होती. स्वतः 'रहस्य'कार समजतात त्याप्रमाणे तो त्या कर्मांचा त्याग करून अन्य कर्मांचा—भैक्षचर्याचा—स्वीकार करू पाहत होता; पण मग त्याची ही नृमिका कर्म-योगशास्त्राच्या बरील व्याख्येत बसते तरी कोठे ? आणि अर्जुनापुढील सारांश प्रश्न हे कर्म (युद्ध) करू का ते कर्म (भैक्षचर्य) करू अशा स्वरूपाचा नसून, आम्ही पूर्वलेखित मरिस्तर प्रतिपादन केल्याप्रमाणे, हे युद्धकर्म करू किंवा न करू अशा कांशीसा मर्यादित स्वरूपाचा असला तरी हा प्रश्नाचे कर्म-

योगाच्या बरील व्याख्येत बसत नाही हे वाचकाच्या लानात येईलच. 'रहस्य'-कारांनी दिलेल्या व्याख्येची मौज अशी आहे की, तीत एखाद विशिष्ट कर्म करावयाचें हें उभय पक्षांना मान्य असून फक्त ते करण्याच्या इष्टानिष्ठ प्रकाराबद्दल मात्र मतभेद असतो. गीतारमींच्या परिस्थितीत श्रीकृष्णार्जुनामध्ये अशा स्वरूपाची एवाक्यता नसून, जे युद्धकर्म श्रीकृष्ण अर्जुनाकडून करवू पाहत होते ते करण्यासच अर्जुनाचा तीव्र नकार होता. साराश, कर्मयोग-शास्त्राची बरील व्याख्याच एकागी व गीततील अर्जुनाच्या प्रमुख प्रश्नास गैर-लागू असून, तिचा रोल काम्य-निष्काम भेदावर आहे; आणि असें अस्तादि व्याख्येच्या शेवटी हा भेद म्हणजेच कार्य-अकार्य भेद अशी विनाकारणच पुष्टि जोडल्याने विवेचनात अधिकच गोंधळ निर्माण झालेला आहे !

गीताकार कर्मातील 'कार्य अकार्य' भेदाला 'सकाम-निष्काम' भेदाहून स्वतंत्र महत्त्व देतात हें वर सांगितलें. पण यावर साहजिकच असा प्रश्न उद्भवतो की, हा कार्याकार्य भेद जर कर्त्याच्या वैयक्तिक निष्कामतेहून स्वतंत्र आहे तर त्याची विशिष्ट कसोटी ती कोणती ? कोणते कर्म कार्य व कोणतें अकार्य हें कसे ठरवावयाचें ? या महत्त्वाच्या विपयासबधी काही निश्चित मते गीतेत प्रतिपादन केली आहेत. परंतु त्या विवेचनात शिरण्यापूर्वी या प्रश्नाचा विचार पाश्चिमात्य नीतिशास्त्राच्या क्षेत्रात ज्या भिन्न भिन्न प्रकारे केला गेला आहे त्यातील काही प्रमुख विचारप्रणालींचे दिग्दर्शन येथे उपयुक्त होईल. त्या पार्श्वभूमीत गीताप्रणीत नीतिशास्त्राच्या या बहुधा उपेक्षित पण विशेष महत्त्वाच्या अंगाची चर्चा अधिक समर्पणतेनें करता येईल.

मात्र यासाठी आपल्यास प्रथम ऐच्छिक कर्मांच्या मानसशास्त्रीय प्रक्रियेत शिरणे आवश्यक आहे.

प्रकरण चौदावें

ऐच्छिक कर्मांची प्रक्रिया

कर्म शब्दाचे अनेक अर्थ होऊ शकतात हे प्रसिद्धच आहे. देहाचे श्वासोच्छ्वासादि जे नैसर्गिक चलनचलन होत त्यासहि कधीकधी कर्म असे संबोधिले जाते. तिसऱ्या अध्यायातील—

न हि कश्चित्क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत्

कार्यते ह्यवशः कर्म सर्वः प्रकृतिजैर्गुणैः ॥ ३-५ ॥

[कारण कोणीहि कर्म केल्याशिवाय क्षणभर देखील राहत नाही; प्रकृतीच्या गुणांनी बाधल जाऊन सर्व प्राणी सतत कर्मे करीत असतात] या श्लोकात कर्म शब्दात ही नैसर्गिक कर्मे समाविष्ट आहेत.^१ परंतु याशिवाय मनुष्यप्राणी आपल्या कर्मेन्द्रियाच्या द्वारे स्वतःच्या इच्छाशक्तीने जी देहाची हालचाल करितो तीहि कर्मच असून हा ऐच्छिक कर्मांचा प्रकार होय. वरील अध्यायातीलच—

यस्त्विन्द्रियाणि मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन

कर्मेन्द्रियैः कर्मयोगमसक्तः स विशिष्यते ॥ ३-७ ॥

[अर्जुना, जो आपली शानेन्द्रिये मनाने आवळून, अनासक्त होऊन, कर्मेन्द्रियाच्या द्वारे कर्मयोगाचरण करितो त्याची योग्यता विशेष होय] या व गीतंतील इतर अनेक श्लोकात कर्म शब्दाने हे ऐच्छिक कर्म अभिप्रेत आहे.

१ शिवाय पाहा १८-११. श्लोक ५-८, ९ मध्येहि ही नैसर्गिक कर्मे समाविष्ट आहेत.

कर्म आणि परिस्थिति

ऐच्छिक कर्म मनात काही एक उद्दिष्ट बाळगून केलं जातं. प्रातः परिस्थितीत मनुष्याच्या मनाला कोणत्या ना कोणत्या दृष्टीने असतोष वाटू लागला म्हणजे ती परिस्थिति बदलण्याचा तो विचार करू लागतो; व हा विचार दृढ झाला म्हणजे तो तदनुसार क्रिया करण्याचा प्रयत्न करितो. हा प्रयत्न म्हणजेच ऐच्छिक कर्म. तें यशस्वी झालं तर त्या कर्मानंतरच्या परिस्थितीत मनुष्य संतोष पावतो; व अयशस्वी झालं तर अधिकच, किंवा निदान पूर्वीइतकाच असंतुष्ट राहतो. लहानशोर, किरकोळ-विद्याल, बॅंकाईट, दुराचारी वा सत्य-वृत्त, स्वार्थी किंवा निस्वार्थी, सर्व ऐच्छिक कर्मांचें हे असें स्वरूप असतें. घरात बसल्याजागीं कोणास ऊष्णतामान तापदायक म्हणजेच असतोषप्रद वाटू लागलें म्हणजे तो उठून रिडकी किंवा दार उघडण्याचा, अथवा पत्ता चालू करण्याचा, विचार करू लागतो. स्वतःच्या दारिद्र्यानें असतोष होऊ लागला म्हणजे मनुष्य द्रव्यार्जनाचे विविध मार्ग चिंतू लागतो; त्यात कोणी चौर्य-कर्माकडे वळेल तर कोणी मोलमजूरी अथवा कामधडा करू पाहील. अशाच असतोषामुळे क्षुधापीडित व्यक्ति उदरभरणाच्या उद्यमास लागते. दुसऱ्याच्या उत्कर्षाने प्याला दुःख होईल तो त्याचा अपकर्ष घडवून आणण्याची इच्छा करील. स्वदेश पारतंत्र्यात असता त्या परिस्थितीत असह्य मानणारा देशभक्त स्वातंत्र्यार्थ महाकष्टप्रद कर्मपरंपरा आरंभेल, व अशा प्रकारें प्रातः परिस्थितीत आपल्या कल्पनेनुसार इष्ट स्थित्यंतर घडवून आणण्याचा प्रयत्न करील.

परिस्थितीचा, कर्मांशी हा असा दुहेरी संबंध असतो. परिस्थितीतच कर्मांचा उदय व अस्ताई असतो. प्रातः परिस्थितीच्या असतोषजनक स्वरूपामुळे कर्मप्रवृत्ति होते, व सतोषप्रद परिस्थितीच्या प्रातीत ती लय पावते. पुनः काही कालानंतर त्याच परिस्थितीत असतोषजनक अद्य निर्माण झाला, किंवा तीच परिस्थिति कर्त्याच्या मानसिक स्थित्यंतरामुळे असतोषप्रद भासू लागली म्हणजे पुनरपि कर्मप्रवृत्ति होते. असें हे ऐच्छिक कर्मप्रवृत्ति व परिस्थिति यांचें चक्र चालू असतें. प्रातः परिस्थितीची प्रत्यक्ष अरस्था व कर्त्याच्या मनातील त्या परिस्थितीची आदर्श कल्पना गत विरोध वा संपर्क उत्पन्न झाला की कर्मप्रवृत्तीची टिंगी पडते. धान आदे व काय असावें यांच्या विसंगतीतून असतोषाची जागीव उद्भवते, व तिच्यातून कर्मप्रवृत्ति प्रसवते. जोंपावेतो जे

आहे ते तसेंच असावे असे वाटत असेल, तोपावेतो कोणी कर्मास उद्युक्त होणार नाही. उलट, ज्या क्षणी जे जसे आहे ते तसे असण्यापेक्षा अन्य प्रकारे असावे असे मनास वाटेल त्यावेळीं कर्मप्रेरणा होते.

कर्मप्रवृत्तीला कारणीभूत होणारी ही परिस्थिति दोन प्रकारची असू शकते एक, कर्त्याची वैयक्तिक मानसिक अवस्था; व दुसरी, तद्व्यतिरिक्त बाह्य परिस्थिति. प्रथम परिस्थितीचा संबंध केवळ वैयक्तिक सुखदुःखाविषयक मूल्यार्थी असून, त्यातून काम, क्रोध, राग, द्वेष, भय, हर्ष, शोक इत्यादि मनोविकार उद्भवतात. दुसऱ्या प्रकारात या वैयक्तिक परिस्थितीशिवाय इतर सर्व परिस्थितीचा अतर्भाव होत असून, तिचा संबंध अर्थातच स्वार्थनिरपेक्ष मूल्यार्थी असतो. ज्यावेळीं जिव्हासौख्याच्या इच्छेमुळे प्राप्त परिस्थितीत असंतुष्ट होऊन कोणी मिष्टान्नसेवन करितो, त्यावेळीं त्या कर्माचा संबंध त्याच्या वैयक्तिक मानसिक अवस्थेची असतो. पण जेव्हा एखादी जितेंद्रिय व्यक्ती, जिव्हासौख्यार्थ नव्हे तर विश्वसेवेसाठी स्वतःचा देह समर्थ राहावा एतदर्थ अन्नग्रहण करिते, त्यावेळीं त्या कर्माचा संबंध उपरोक्त द्वितीय परिस्थितीची असतो. स्वतःच्या शरीराकडेही जर पूर्ण निर्ममत्वाने, केवळ 'धर्मसाधन' म्हणूनच, पाहण्याइतकत वैराग्यवृत्ति अर्गी बाणली, तर त्या व्यक्तीची शारीरिक परिस्थितीदेखील स्वार्थी विषयात न मोडता निस्वार्थी विषयात गमली जाईल. एखाद्या भिक्षाऱ्याची धुधारीटा निवारण करण्याच्याच उद्देशाने अन्नदान दिले जाते तेव्हा त्या कर्माचा संबंध व्यक्तिबाह्य परिस्थितीची असतो; उलट स्वतःची कीर्ति वाढावी म्हणून वे दान दिले जाते ते स्वार्थी कृत्यात समाविष्ट केले पाहिजे.

स्वार्थी कर्माची स्फुरणा

आता, ऐच्छिक कर्माच्या या प्रक्रियेच्या तपशिलात शिरू. काही कर्मे घर गृहत्यागप्रमाणे स्वार्थी असतात, तर काही स्वार्थनिरपेक्ष असतात. प्रथम स्वार्थी कर्म कसे स्फुरते हे पाहू. अशा कर्माचा उगम स्वतःच्या वैयक्तिक सुखदुःखाविषयक भावनेत असतो. भावना म्हणजे निष्ठा. ममत्वावर व तत्संबंधी मूल्यावर निष्ठा असणारा प्राणी स्वार्थी कर्मासाठी प्रवृत्त होतो. ममत्व भावना म्हणजे स्वतःच्या वैयक्तिक सुखप्राप्तीच्या व दुःखनाशाच्या टायी आसक्ति. मोठेपणा व नरकाविदर्पी अनिष्टा यांचा ममत्वभावनेत समावेश होत नाही. १

मोक्षप्राप्ति म्हणजे स्वतःच्या सकुचित व्यक्तिवाचें विशाल सर्वव्यापक नित्य तत्त्वात पर्यवसान. ममत्वाच्या अतिम मूल्याला आनुपागिक म्हणून मानवी जीव आपल्या मनात कीर्ति, शरीरस्वास्थ्य, द्रव्यसंपादन, सत्ता, इत्यादि अनेक दुय्यम मूल्ये निर्धारित करित असतो. याचे ठायी भावना जडलेली असली म्हणजे, त्या दृष्टीने तो प्रत्यक्षां उपलब्ध परिस्थितीचें अवलोकन करित असतो, आणि ज्या अशानें ती परिस्थिति वा मूल्याच्या तुलनेत कमी भासते त्या अशानें त्याला असतोपाची जाणीव होऊ लागते. या जाणीवेतून-किंवा या जाणीवेबरोबरच-त्याच्या मनात राग, द्वेष, क्रोध, ईर्ष्या, इत्यादि विकार उत्पन्न होतात. या विकाराचा ममत्वभावनेशी आवश्यक संबंध आहे. त्या भावनेतून परिस्थित्यनुसार हे विकार समवतात. ममत्वभावना नसेल, व प्राप्त परिस्थिति (पुढें वर्णन केल्याप्रमाणें) असनोपकारक वास्त असेल, तर हे असे विकार उत्पन्न न होतादि कर्मप्रवृत्ति होऊ शकेल. या विकारानाच सामान्य परिभाषेत अनेक वेळा 'भावना' असें संबोधिले जातें, जसें, कोणी रागावला किंवा अति आनंदित झाला असता त्याला क्रोधाची किंवा हर्षाची भावना झाली असें आपण म्हणतो. परंतु गीतेत भावनेचा अर्थ मनुष्यानें स्वतःशीं निश्चित केलेल्या ध्येयावरची, मूल्यावरची, कल्पनेवरची, दृढनिष्ठा असा असून, क्रोधादि विकार हे तिजडून भिन्न आहेत. हें सूचित करताना श्री. विनोबा भावे एके स्थळी लिहितात : "गीतेची भावना हा मनाचा विकार नसून हृदयाचा गुण आहे.. आपण जेव्हा एकाद्याला भावना-प्रधान म्हणतो, तेव्हा आपल्याला वस्तुतः विकार प्रधान म्हणायचें असतें."^१ क्रोधादि मनोविकार हे मानसिक धुब्धतेचे प्रकार होत.^२

भावनेशिवाय कर्म नाही

कोणत्या तरी मूल्यावरील भावनेशिवाय कर्मप्रवृत्ति शक्य नाही. स्वार्थी

१ "स्थितप्रज्ञदर्शन," पृ १२८

२ आत्म मानसशास्त्रात यांना Emotions असें काहीसें सोपजवळ नाव असले तरी नीतिशास्त्रातील Passion हा शब्द आपल्या 'विकार' शब्दाशी अधिक सरूप वाटतो. Emotion ची व्युत्पत्ति पाहिली तरी त्यात 'To move' म्हणजे धुब्ध होणें असा घातू आढळतो ही मानसिक धुब्धतावस्था म्हणजेच 'विकार' अतःकरण शात असणें ही प्रकृति असून तें धुब्ध होण ही विकृति होय.

कर्मांत भावना वैयक्तिक अहमोक्तृत्वपर मूल्याशी निगडित असते; तर नि.स्वार्थ कृतींत तिचीं मूल्ये निराळीं असतात. मी सुखदुःखादि अनुभवाचा भोक्ता आहे या कल्पनेवर ममत्वनिष्ठा आधारलेली असते. तिजपासून काम-क्रोधलोभादि विकार सभवतात या अहमोक्तृत्वपर भावनेशिवाय, अहकर्तृत्वाचीहि एक सूक्ष्म भावना मनुष्याच्या मनात वास करीत असते. अमुक कर्माचा मी कर्ता आहे हो त्या भावनेमागील मध्यवर्ती कल्पना होय. ही अहकर्तृत्वभावना सर्व स्वार्थी कर्मांचे ठायीं तर असतेच, पण अनेक वेळा ती स्वार्थनिरपेक्ष कृतींशीहि निगडित असते. या अहकर्तृत्वभावनेपासून कामविकार न सभवला तरी क्रोध, मोह, मद हे विकार सभवतात. शिवाय, अहमोक्तृत्व हे जसे स्वतंत्र मूल्य होऊ शकते तसे अहकर्तृत्व हे स्वतंत्र मूल्य नाही. अहकर्तृत्वभावना कोणत्या तरी इतर मूल्याप्रित्यर्थ होणाऱ्या कृतीशीं संबद्ध असते. केवळ अहकर्तृत्वासाठीं कोणी कर्मास प्रवृत्त होत नाही. ममत्वपर म्हणजे स्वार्थी इच्छेनें प्रेरित होऊन, अथवा एखाद्या स्वार्थनिरपेक्ष मूल्यानें प्रेरित होऊन एखादे कर्म केले असता, कर्त्याच्या मनात ही अहकर्तृत्वभावना घर करू शकते. कित्येक मोठ्या व्यक्तींच्या ठायीं ममत्वभावना तात्कालिक वा चिरकाल नष्टप्राय झाली तरी अहकर्तृत्वभावना कायम असते. स्वतः अर्जुनाची मनःस्थिती अशाच प्रकारची होती हे आपण पूर्वपंडात पाहिलेच आहे. श्रीकृष्णाने तिचे निरसन कसे केले हेहि तेथे दिग्दर्शित केले आहे. अलीकडील काळात श्री शिवाजी महाराजांचे ठायीं उत्पन्न झालेल्या कर्तृत्वाद्वाक्य भावनेचा निरास करण्यासाठीं श्रीसमर्थ रामदास स्वामींनी पंडकांतून निघालेल्या सजीव वेदश्रीकडे बोट दाखवून, कर्ताकरविता मानव नसून सर्वस्वी परमेश्वरच मानणे युक्त होय हा बोध केल्याची कथा प्रसिद्धच आहे !

कर्माचा तपशील ठरविणारी विवेचक बुद्धि

ममत्वपर मूल्याचे ठायीं भावना, त्या दृष्टीने प्राप्त परिस्थितीचे अवलोकन, व त्यातून असतोपाची विकारमिश्रित जाणीव, येथपावेताच्या स्वार्थी कर्माच्या प्रक्रियेच्या पायऱ्या आपण पाहिल्या. अशा पुढील भाग पाहू. या असतोपाच्या जाणीवेतून कर्मप्रवृत्ति होते. आपल्यास प्रतिकूल वाटणारे परिस्थितीचे स्वरूप बदलून ते स्वतःस अनुरूप असे घडविण्यासाठीं मनुष्य हालचाल करण्यास प्रवृत्त होतो. परंतु येथपावेतो कर्माची फक्त टोकळ दिशा

मनात निश्चित झालेली असते. स्वार्थी स्वरूपाचें (सकाम) किंवा निःस्वार्थी स्वरूपाचें (निष्काम) कर्म करावयाचें इतकाच साधारण निश्चय येथपावेतो झालेला असतो. थोडक्यात म्हणजे कर्माचें प्रमुख ध्येय ठरलें जातें. परंतु त्या कर्माचा तपशील अद्याप ठरावयाचा असतो. हा तपशील विवेचकबुद्धि ठरविते. प्रातःपरिस्थितीच्या पार्श्वभूमीत भिन्न भिन्न संभवनीय पक्षाचा, त्याच्या परिणामाच्या दृष्टीने, तौलनिक विचार करून ही बुद्धि त्यातला कोणता पक्ष प्रस्तुत समवाी करतास स्वीकार्य आहे याचा निर्णय देते. ममत्वजन्य द्वेषानें कोणाचें अतःकरण शेजाऱ्याविरुद्ध भारले गेल्यास जेणेकरून त्या द्वेषाचा उपशम होऊन स्वतःस सुख वाटेल अशा स्वरूपाचें काही कर्म करावें अशी टोकळ प्रेरणा प्रथम होईल. परंतु हा केवळ त्या कर्माचा 'आकार' झाला; त्याला 'तपशील' अद्याप प्राप्त व्हावयाचा असतो^१. यानंतर प्रत्यक्ष परिस्थितीच्या पार्श्वभूमीत भिन्न भिन्न कर्मांच्या सभाव्य परिणामाकडे तुलनात्मक दृष्टीने पाहून, विवेचक बुद्धि तो विशिष्ट तपशील निश्चित करील. तसें झालें म्हणजे, पूर्वी केवळ त्या शेजाऱ्याचें तुक्कसान होईल असे 'काही तरी' करावें इतकीच जी 'साकार पण' रिकामी इच्छा होती, तिला आता तपशील प्राप्त होऊन 'अमुक एक कर्म करावें' अशा इच्छेत ती परिणत होईल,^२ अर्थात् विवेचक बुद्धि तपशील निश्चित करिते तोंपावेतो मूळ भावना कायम असली तरच ती परिपूर्ण कर्मेच्छा होईल; तत्पूर्वी ती भावनाच नष्ट झाली तर ती इच्छाहि विरून जाईल. भावनेशिवाय कर्म शक्य नाही.

विकारवश कर्म

स्वार्थपर कर्माचा राजमार्ग हा असा आहे. आता यातील एक सभाव्य शाखा पाहिली म्हणजे ती प्रक्रिया पूर्ण होईल. विवेचक बुद्धीचा उदय न होताहि केवळ विकारवश होऊन वर्षाकधी कर्म केले जातें. ज्या वेळेस विकार इतका प्रबळ होतो की, कर्माच्या तपशिलासवर्षी जो विचार मनात प्रथम उद्भवेल तोच शर्तां धरून कुर्तात उतरविला जातो, त्यारेळीं मनुष्य विकार-

१ आगळ भाषेत कर्माच्या या 'आकारा'ला form व 'तपशिला'ला matter किंवा content असे म्हणता येईल.

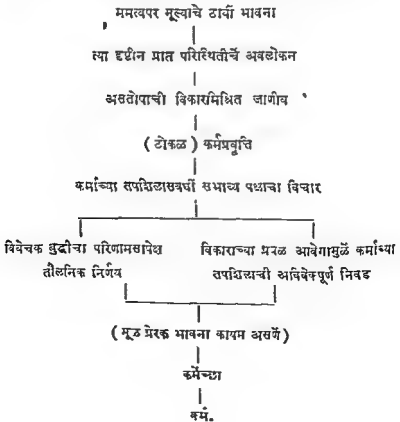
२ नंतरच्या या इच्छेला सोळाव्या प्रकरणात 'वाछा' असे विशिष्ट नाव आम्ही मुखविले आहे.

धीन झाला असें म्हणता येते. हे एकदम कसे घडून येते हे पाहण्यासारखे आहे. विवेचकबुद्धि कर्मांचा तपशील निश्चित करिते, ते तरी कोणत्या पद्धतीने ? समोर आलेल्या पक्षोपपक्षाचा तुलनात्मक विचार करून त्यातील इष्ट कोणता याचा निर्णय ती देत असते. परंतु हे पक्ष ती स्वतः निर्मात नाही. तिचें काम न्यायाधीशासारखें आहे. न्यायाधीश वादीप्रतिवादींत न्याय देईल; परंतु हे पक्ष स्वतःसमोर उपस्थित करण्याचें काम त्याचें नव्हे. फार काय, एखादे वेळीं असे वादपक्ष न आले तर तो स्वस्थ विश्रांति घेईल. विवेचक बुद्धीचेंहि काम न्यायाधीशाचें आहे. पण मग तिच्यासमोर भिन्न भिन्न पक्ष कोण आणतें ? ते कार्य 'विचारशक्ति' नामक मानवी स्वभावाच्या अशाचें आहे. शेजाऱ्याचें नुकसान करावें असे मनात ठरल्यावर ते त्याच्या घरास आग लावून करिता येईल, किंवा त्याच्या घरात चेंचुराचा माल ठाकून करिता येईल, किंवा त्याच्या वरिष्ठाजवळ चहाडी करून करिता येईल, इत्यादि पक्ष मनात उद्भवणें, व विवेचक बुद्धीसमोर ठेवणें, हें विचारशक्तीचें कार्य होय. एखाद्याचें हित करावे अशा कर्मांची ठोकळ प्रवृत्ति झाल्यावर ते करण्याचे भिन्न भिन्न प्रकार विवेचक बुद्धीसमोर तुलनेप्रतीत्यर्थ आणून ठेवणें हे कार्य विचारशक्ति करिते. आणि मग परिणामाच्या दृष्टीने तौलनिक शहानिशा करून ती बुद्धि त्याचा निर्णय देते. आता विकारवश कर्मांत असें हातें की, कर्मांची ठोकळ दिशा प्रथम भावनेच्या अनुरोधानें ठरल्यावर तपशिलासाठी भिन्नभिन्न सभाव्य पक्ष धुडून काढण्याचें काम विचारशक्ति करित असता, जो पहिलाच पक्ष ती मनासमोर उभा करेल तोच, किंवा अन्य एखादा, हातीं घेऊन, आणखीहि इतर पक्ष समोर आणण्यास विचारशक्तीस वाव न देता, आणि या एका पक्षाविषयीहि विवेचक बुद्धीच्या निर्णयाची वाट न पाहताच, त्या पक्षाला आघळेपणानें व हटवादीपणानें व्यक्ति कर्तात उतरविते ! असें कृत्य अर्थातच अविवेकपूर्ण होय. कर्मधर्मयोगानें अशा एखाद्या कृतीचे परिणाम कधीं चागलेहि झालेले दिसले तरी तेवढ्यानें ते कृत्य इष्ट ठरणार नाही. त्यात विवेचक बुद्धीचा कार्यभाग मुळींच किंवा पुरेसा नसल्यानें वस्तुतः ते पूर्ण ऐच्छिक कृत्याहून भिन्न मानावयास हवे. विकारावेगात केलेला सून व पूर्ण विचाररतीं केलेला सून यात न्यायालयें देखाळ भेद करतात, काही विशिष्ट परिस्थितींत तर पहिल्या प्रकारचा सून कायदा धर्म्यादि मानतो. आणि तसें न केलें तरी दुसऱ्या प्रकारचा सून पहिल्यापेक्षा अधिक

दुष्ट मानला जातो. अर्थात् यावरून विकारवश कर्ता नैतिक दृष्ट्या निर्दोष असतो असें मुळींच नव्हे हे सांगणे नकोच. तो अशा कृत्याची जबाबदारी सर्वस्वी नाकारू शकत नसला तरी अर्जुनाने श्लोक ३-३६ मध्ये योजलेली मार्मिक शब्दयोजना वापरून, अशा कृत्याला काहीशा 'अनिच्छ' अवस्थेत 'बलादिव नियोजितः' अशा प्रकारे केलेले कृत्य असें वर्णित येईल. मनुष्याचा त्या क्षणी स्वतःवरचा तारा हरपलेला असतो. परिणामाचें तुलनात्मक परीक्षण हें विवेचक बुद्धीच्या कार्यपद्धतीचें एक प्रमुख अंग आहे; विकारवशतें तें नसतें.

स्वार्थी (सद्गम) कर्मांची प्रक्रिया

स्वार्थी कर्मांची ही प्रक्रिया पुढील कोष्टकात मांडून दालविता येईल :



स्वार्थनिरपेक्ष मूल्ये

हा ऐच्छिक स्वार्थां कर्मांची प्रक्रिया शाली. निःस्वार्थां कर्मांची प्रक्रिया याहून अर्थातच काहीशी भिन्न आहे. यात प्रेरक भावना निर्ममत्वपर मूल्याशी सबद्ध असते अशी स्वार्थनिरपेक्ष अंतिम मूल्ये आमच्या मते दोन असू शकतात : स्वतःचें परे (आध्यात्मिक) हित-निःश्रेयस; व परहित, स्वतःच्या आध्यात्मिक उन्नतीचें ध्येय शब्दार्थाने ' स्वार्था ' ठरले तरी स्वार्थां शब्दाच्या रुढ अर्थाने ते तसे नाही; त्याचा समावेश सकामतेत, ममत्वात, होत नाही हे मागे दाखविलेच आहे स्वार्थनिरपेक्ष दुसऱ्या अंतिम ध्येयाला आम्ही परहित म्हटले आहे; परमुक्त नव्हे. याचें कारण असे की, स्वतःच्या हिताची इच्छा व स्वतःच्या मुखाची इच्छा यात जसा विरोध येऊ शकतो, तसा तो परहिताची इच्छा व परमुखाची इच्छा यात वस्तुतः येऊ शकत नाही. स्वतःच्या एखाद्या हिताला विरोधी अशीहि स्वमुखेच्छा कर्ता कामक्रोधादिकाच्या अधीन होऊन करू शकतो, परंतु दुसऱ्या कोणाच्या मुखाची जर तो खरोखर इच्छा करील तर ती (त्याच्या कल्पनेप्रमाणे) त्याच्या खऱ्या हिताला पोषक म्हणूनच तो करील त्याच्या खऱ्या हिताला बाधक होईल अशी जाणीव असताहि त्याला एखादे मुक्त प्राप्त करून देण्याची कर्ता इच्छा करील (उदाहरणार्थ सभाजीला मदिरामुक्त प्राप्त करून देण्याची कलुषाची इच्छा), तर तें कृत्य कर्ता वास्तविक स्वतःच्या काही तरी मत्सर, द्वेष, लोभ, इत्यादि स्वार्थां मनोविकारामुळेच करील, व म्हणून तात्त्विक दृष्ट्या तें कृत्य स्वार्थांच ठरून स्वार्थनिरपेक्ष कृतीत मोडणार नाही. साराश, कर्त्याची भूमिका खरोखर स्वार्थनिरपेक्ष असेल तेव्हा तो इतर कोणाच्या खऱ्या हिताला विरोधी अशा मुखाची इच्छा जाणूनबुजून करणार नाही. मात्र अशाहि एखाद्या स्वार्थनिरपेक्ष कृतीचा प्रत्यक्ष परिणाम इतर कोणाच्या खऱ्या हितास बाधक असा ठरू शकतो; परंतु तें त्या कर्त्याचें ध्येय, मूल्य, हेतु, इच्छा, असू शकणार नाही. यामाठी स्वतःच्या बाबतीत स्वमुख व स्वहित अशी वेगवेगळीं दोन ध्येये सभाव्य असली तरी इतराच्या सबंधात परहित हेच एक अंतिम ध्येय असून, परमुक्त हे त्याचें एक साधन म्हणून असू शकेल.

व्यवसायात्मिका बुद्धीचें एकत्व व नानात्व

स्वार्थनिरपेक्ष अंतिम ध्येयें स्वहित व परहित अशीं दोन असू शकतात

असें वर म्हटले, परंतु थोडा आणखी विचार केल्यास या दोन निष्काम ध्येयातहि शेवटीं एकवाक्यना मानण्याची आवश्यकता पडेल. सुखसुखेदना व दुःखसुखेदना हे सर्वस्वी व्यक्तिगत अनुभव असल्याने, याच्या बाबतीत भिन्न भिन्न व्यक्तीत विरोध येणे साहजिकच आहे. जे एकास सुख देईल ते दुसऱ्यास दुःखदायक होऊ शकते; किंवा दुसऱ्यास निरपवाद रीत्या सर्व व्यक्तीस सुखप्रद होईल अशी एकहि लौकिक गोष्ट सापडणे असंभवच वाटते. परंतु आध्यात्मिक उन्नतीच्या-हिताच्या-बाबतीत व्यक्तीव्यक्तीत असा विरोध येण्याचे कारण नाही. आध्यात्मिक उन्नतीचा अर्थ सङ्कुचित व्यक्तिवाचें सर्वव्यापक सत्यात पर्यवसान किंवा विलीनीकरण असा असल्याने ज्यात एका व्यक्तीचें खरें हित असेल त्यात इतरांचेहि तसें हित असलें पाहिजे, तसें नसल्यास तें खरें 'हित'च नसून, स्वार्थी सङ्कुचित अभ्युदयाचा एक गोंडस प्रसार होय असें आढळून येईल. स्वहित व परहित यात हा असा भेद-किमानपणीं आविरोध-मानल्याशिवाय नीतिशास्त्राच्या विवेचनास श्रेय व सुसंगति प्राप्त होत नाही असें अनेकवार आढळून आले आहे. स्वसुख व स्वहित, स्वसुख व परसुख, स्वसुख व परहित, किंवा परसुख व परहित यात विरोध येऊ शकेल परंतु स्वहित व परहित यात अतिम दृष्ट्या विरोध मानता येत नाही. जे कृत्य माझे खरोखर हित करील ते इतर कोणाचेंहि अनहित करणार नाही; व ज्या कृतीनें खरोखर परहित होईल त्यानें माझेहि आध्यात्मिक कल्याणच झाल्याशिवाय राहणार नाही.

यासाठीं मनुष्याच्या ध्वनसायात्मिका बुद्धीनें निष्कामस्वरूपी ध्येयाचा एकदा अंगिकार केला म्हणजे तो एकात्म होतो असें गीतेत म्हटले आहे. सङ्कामतेला अनंत फाटे फुटू शकतात; निष्कामतेला-आध्यात्मिक हितेच्छेला-एकच दिशा असते. या दुसऱ्या भागात पावण्या किंवा टप्पे असू शकतील, परंतु ते परस्परविरोधी किंवा परस्परस्वतंत्रहि नाहीत. कर्माला मूळ प्रेरणा देणाऱ्या मूल्याचा निश्चय 'व्यवसायात्मिका बुद्धि' करिते; कर्माचें तपशीलवार स्वरूप 'विवेचक' बुद्धि ठरविते. हे ध्यानात घेतले म्हणजे गीताकाराच्या पुढील उद्गाराचा नीट अर्थ लागू शकेल :

व्यवसायात्मिका बुद्धिरेकेह कुरुनंदन

बहुशाखा ज्ञानदाश्च बुद्धयोऽव्यवसायिनाम् ॥ २-४१ ॥

भोगेश्वर्यप्रसक्तानां तयापहृतचेतसाम्

व्यवसायात्मिका बुद्धिः समाधौ न विधीयते ॥ २-४४ ॥

[अर्जुना, या (योग) मार्गात (कर्मप्रवृत्तीच्या ध्येयाचा) निश्चय करणारी (निष्काम) बुद्धि एकात्म (म्हणजे मोक्षाची अर्थात् आध्यात्मिक दिशाची एकमेव इच्छा करणारी) असते; कारण ज्याचा असा एक निश्चय होत नाही त्याच्या (सकाम) बुद्धीला अनेक पाटे फुटून ती अनंत (प्रकारची) होते (ती नानाविध ऐंद्रियिक मुखाच्या मार्गे धावू लागते.)-४१...त्या (भोगस्तुति-पर) उद्गारांनी ज्याचें चित्त आकर्षिलें जातें, आणि म्हणून जे भोग व ऐश्वर्य यांच्या चिंतनातच आसक्त असतात, त्यांची निश्चय करणारी बुद्धि समभावात स्थिर होत नाही-४४] सकाम व्यक्तीची कर्मपेरणा नाना दिशांनी धावू लागते; अशा बुद्धीला अनेक लौकिक गोष्टी हव्याशा वाढून त्या दृष्टीनें प्राप्त परिस्थितींत ती नेहमींच असंतुष्ट राहून तळमळत असते. परंतु निष्काम बुद्धि सर्वभूतदिशाच्या-परमेश्वरप्राप्तीच्या-ब्रह्मात्मैक्यभावाच्या एकमेव लक्ष्यावर केंद्रित झालेली असते. निष्काम ध्येयाची ही भिन्नभिन्न वर्णनें संभवनीय असली तरी त्यात परस्परविरोध नसल्यानें या अशा मूल्यांनीं आकृष्ट झालेली बुद्धि एकाग्रच म्हणता येते. सकाम विषयाच्या मागे लागणें ही वेगळी गोष्ट आहे. याच्या नाहीं लागणाऱ्याची गत गीताकारांनीं पुढील श्लोकात मार्मिकपणे सांगितली आहे :

इन्द्रियाणां हि चरतां यन्मनोऽनुविधीयते

तदस्य हरति प्रज्ञां वायुर्नावमिवाम्भसि ॥२-६७॥

[(विषयात) संचरणान्या इंद्रियाच्या मार्गे जें मन लागतें तें अशा अयुक्त पुरुषाच्या बुद्धीस, पाण्यात वायु ज्याप्रमाणें नौकेस (इतस्ततः घेऊन जातो) तद्वत् खेचून नेतें.]

आदर्श कर्माची प्रक्रिया

- ज्या कृत्याचें प्रेरक मूल्य ममत्वपर नसेल, त्यात कामविकाराचा संभव नसला तरी क्रोध, मद, यासारखे काही विकार संभवनीय आहेत. मात्र जर निर्देशिलेली अहकर्तृत्वाची भावनाहि विराम पावली म्हणजे हे इतर विकारहि नष्ट होतात; व व्यक्तीचे हातून पूर्ण निर्विकारतेनें कृति घडून येते. अर्थात् अशाहि कृत्याच्या उगमस्थानीं प्राप्त परिस्थितीविषयी असतोषाची जाणीव ही राही-लच. परंतु असतोषाची जाणीव होणें ही एक गोष्ट व मनोविकार उद्भवणें ही

वेगळी गोष्ट. सामान्यतः या उभय घटना आपल्यास एकाचमयावच्छेदक करून निदर्शनास येत असल्या तरी असतोपाची विकाररहित जाणीव अशक्य नाही. आदर्श न्यायाधीशास गुन्हेगाराच्या कृत्यात कायद्याविरुद्ध वर्तून दिसून ते शिक्षेविना राहणें असमाधानकारक वाटेलें, व म्हणून त्यानें त्याला योग्य शिक्षा दिली, तरी तसें कर्मिताना त्या न्यायाधीशाला कोणत्याहि विकाराची बाधा होणें आवश्यक नाही. असतोपाची जाणीव याचा अर्थ इतकाच कीं, आदर्श मूल्याच्या दृष्टीनें प्राप्त परिस्थितींत काही कमीपणा आहे असें वाटणें, तसें वाटलें म्हणजे मनुष्य तो कमीपणा दूर करण्याचा प्रयत्न करू लागतो. याचेच नांव ऐच्छिक कर्म. आदर्श कर्मांत विचाराला स्थान नाही. वास्तव आदर्श निःस्वार्थ अथवा निष्काम, आणि त्यासोबरच निरहंकार, कर्मांची प्रक्रिया अशी सांगता येईल : निर्मम मूल्याच्या टापीं अहंकर्तृत्वरूपनारहित भावना- त्या दृष्टीनें प्राप्त परिस्थितीचे अवलोकन-असतोपाची जाणीव-(टोकळ) कर्म प्रवृत्ति-कर्माच्या तपशिलासंबंधी संभाव्य पक्षाचा विचार-विवेचक बुद्धीचा परिणामसापेक्ष तौलनिक निर्णय-(मूळ भावना कायम असणें)-कर्मच्छा-कर्म.

मिश्र कर्म

वर तात्त्विक विवेचनेार्थ स्वार्थी व निःस्वार्थी कर्मांची प्रक्रिया वर्णन केली आहे. परंतु मानवी प्रत्यक्ष कृत्यात निर्भेळ स्वार्थी व निर्भेळ निःस्वार्थी कृत्य विरळाच. बहुतांश कर्म या उभय प्रकारचीं मिश्रित असतात. त्यात कधीं याचें प्रमाण अधिक तर कधीं त्याच अधिक असा परक आढळावया चाच. मनुष्याच्या भावनेची विषयभूत मूल्ये सारींच क्वचितच स्वार्थी असतात. स्वतःच्या स्वार्थास बाधा येत नसेल तर परार्थ आचरण्यास बहु तेज व्यक्ति तयार असतात. कोणत्याहि परिस्थितींत परार्थ अंगिकारणार नाही अशा 'ते के न जानामहे' कोटीच्या व्यक्ति सहसा आढळण दुर्लभास्तच ! सर्व-साधारण व्यक्तीच्या मनात स्वार्थी मूल्ये व त्याचरोबर कमीअधिक प्रमाणात इतर मूल्येहि असतात. स्वतः द्रव्यसंपादन करावें अशी ममत्वपर कर्मप्रेरणा सारी तरी त्यासोबरच शक्य तों पावता त्या उद्यमात इतरांच्या न्याय्य संप-र्काचा अपहार होऊ नये अशीहि भावना बाल्यगगारे पुष्कळ लोक असतातच. नाहींतर सोरब द्रव्याधी चारी रूप लागले असते. यामुळे द्रव्यसंपादनाच्या टापीं असलेल्या ममत्वपर भावनेनं कर्मप्रवृत्तीच्या चक्रास चालना मिळाली

तरी त्यातच पुढे मनातील इतर मूल्यांचीहि भर पडून कर्मांचा तपशील ठरताना, त्याला एकदरीत चांगल्या कर्मांचे स्वरूप प्राप्त होऊ शकते. असे न झाले तर मनुष्य 'येन केन प्रकारेण' द्रव्यसंपादन करण्याच्याच मार्गे लागेल. हा सरळ अधःपाताचा मार्ग होय. मनात ज्या ज्या मूल्यांचे विषयी निष्ठा वसत असेल त्याची छाया व्यक्तीच्या कर्मांवर उमटत असते. ज्या प्रमाणात तीं मूल्ये स्वार्थी असतील त्या प्रमाणात त्याच्या कृत्यांचे स्वरूप स्वार्थी राहील; व ज्या प्रमाणात तीं स्वार्थेतर असतील त्या प्रमाणात - ते स्वरूपहि तसे राहील. इतकेच की, मूळ प्रेरणा स्वार्थी असली तर आपण त्या कृत्याला सकाम म्हणतो, व ती निःस्वार्थी असेल तर निष्काम म्हणतो. यामुळे प्रेरणेने सकाम परंतु तपशिलाने कार्य अशीं कृत्ये शक्य असतात.

प्रकरण पंधरावे

विवेचक बुद्धीचें कार्य

आतां मागील प्रकरणात आलेल्या काही महत्त्वाच्या पदाविषयी थोडे वेगवेगळें स्पष्टीकरण केलें म्हणजे ऐच्छिक कर्मप्रक्रियेचें विवेचन पुरेसें होईल.

सुखदुःख आणि मनोविकार यांतील भेद

मनोविकार म्हणजे भावना नव्हे हें पूर्वी सांगितलेंच आहे. पण त्याच प्रमाणें मनोविकार म्हणजे केवळ सुखदुःखसंवेदनाहि नव्हेत हें देखील ध्यानात घेणें शक्य आहे. सुख व दुःख हे विकार नसून केवळ अनुकूल-प्रतिकूल संवेदना-स्वरूपी अनुभव आहेत. उलट राग (प्रीति), द्वेष, काम, क्रोध, भय, शोक हे विकार आहेत. विकार हा मानसिक क्षुब्धतेचा प्रसार होय. केवळ सुख व दुःख यांच्या साऱ्या अनुभवात मानसिक क्षुब्धता असलीच पाहिजे असें नाहीं. सुखाचें हर्षांत व दुःखाचें विषादांत रूपांतर झालें म्हणजे क्षुब्धता निर्माण होते. सुखाविषयी आसक्ति व दुःखाविषयी द्वेष मनास क्षुब्ध करतो. सुखासक्तीपासून कामविकार उत्पन्नतो पण सुखात अशी आसक्ति निर्माण न होऊ देताहि सुखानुभव, व त्याचप्रमाणें दुःखाविषयी द्वेष न वाटू देता दुःखानुभव, या गोष्टी कटीत असल्या तरी अशक्य नाहीं. सुखदुःखसंवेदनाचें अनुभव निरुपक्रमानुसार शरीरधारी जीवाला हातच असतात काही संवेदना देहस्थितीला आल्याच अनुकूल असतात—वायतात, व इतर काही प्रतिकूल वायतात. शरीरांत पाण्याचा साठा कमी झाला असता तहानरूपी प्रतिकूल

सवेदना होणें व पाणी प्याळें असता अनुकूल सवेदना होणें हा निसर्गक्रम आहे. किंवा हुना सजीव देह सुस्थितीत राहावा एतदर्थ निसर्गाच्या या आवश्यक सूचनाच असतात. याचें अनुकूल्य व प्रतिकूल्य व्यक्तीच्या विशिष्ट मनोगत इच्छावर अवलंबून नसून शारीरिक परिस्थितीवर अवलंबून असतें. या शारीरिक सवेदनापासून होणारं सुख (अथवा दुःख) निराळें, व मनातली एखादी कामेच्छा पूर्ण (अथवा विफल) झाली असता होणारा आनंद-खेद निराळा. स्थितप्रज्ञ व्यक्तीसहि काटा बोचत्यावर प्रतिकूल सवेदना म्हणजे दुःखानुभव, व अत्तराचा वास घेतल्यावर सुखानुभव येतच राहणार. इतकेंच की, साधारण व्यक्ति या सुखात आसक्त व दुःखानें उद्धिग्न होते; परंतु जनकासमान जितेंद्रिय व्यक्ति त्या सुखाबद्दल आकांक्षा अथवा दुःखाबद्दल द्वेषहि करीत नाहीं. सुखदुःखात्मक 'सवेदना' व कामक्रोधादि 'विकार' यात काही मानसशास्त्रावरील लेखकहि घोंटाळा करीत 'असलं तरी गीताकारांनीं तो केलेला नाहीं ! गीतेंत रंगद्वेषभयादि विकाराचा त्याग उपदेशिला असून, सुखदुःखाचा मात्र असा समूळ त्याग न सांगता फक्त त्याचेविषयीं सारस्त्रीच उदासीनता किंवा त्यांना निर्विकारतेनें, अश्रुब्ध अतःकरणानें, अनुभविणे इतकेंच उपदेशिलें आहे. या सुखदुःख अनुभवाचा समूळ त्याग देहधारी व्यक्तीस शक्य नसल्यानें गीताकारांचा हा उपदेश मानसशास्त्रास धरूनच आहे. या अनुभवाची परिणति विकारात न होऊ 'देणें' हें मात्र मनुष्याचे कर्तव्य आहे व गीता तेंच सांगत आहे. आपल्या उपदेशाच्या प्रारंभीच श्रीकृष्णांनीं उपयोजिलेला श्लोक पाहा—

मात्रास्पर्शास्तु कौंतेय शीतोष्णसुखदुःखदाः

आगमापायिनोऽनित्यास्तांस्तितिक्षस्व भारत ॥२-१४॥

या श्लोकात जीव 'क्षेत्र' निवासी आहे तोंपावेतों सुखदुःखानुभवाची अपरि-
हार्यता उत्कृष्टपणें सुचविली असून, त्याचे बाबतीत त्याग किंवा जबरदस्तीनें विनाश हा उपाय नसून 'तितिक्षा' किंवा निर्विकारतेनें सहन करणे हाच योग्य मार्ग होय. समुद्रात पोहणाऱ्यानें लाटा सहन करण्यासच शिकलें पाहिजे, त्याचा त्याग किंवा नाश करण्याच्या बातों करण्यात काय हशील ? वायूचा जलार्थी ससर्ग होताच बऱ्या लाटा उठावयाच्याच, तद्वत् या मर्त्यभूमीत इन्द्रि-
यांचा विषयाशीं संयोग (मात्रास्पर्श) झाला कीं मानवी अतःकरणात सुख-
दुःखसंज्ञक तरंग उठावयाचेच । परंतु ते उठले तरी—

यं हि न व्यथयन्त्येते पुरुषं पुरुषर्षभ

समदुःखसुखं धीरं सोऽमृतत्वाय कल्पते ॥ २-१५ ॥

याच्या योगें व्यथित न होणे—या सवेदनामुळे मन विकारवश म्हणजे क्षुब्ध होऊ न देणें—हा इष्ट मार्ग होय. सुखदुःखाना समान लेखण्याच्या आदेशाचा हा असा आशय असून तो श्लोक २ ३८, ६-७, ६ ३२ मध्येहि व्यक्त झाला आहे. आणि याबेच स्पष्टीकरण पुढील श्लोकात आढळतें—

दुःखेष्वनुद्विग्नमनाः सुखेषु विगतष्टुहः ॥ २ ५६ ॥

यः सर्वत्रानभिस्नेहस्तत्तत्प्राप्य शुभाशुभम्

नाभिनन्दति न द्वेष्टि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥ २-५७ ॥

तसेच, पुढील मार्मिक उपदेशहि पाहा—

न प्रहृष्येत्प्रियं प्राप्य नोद्विजेत्प्राप्य चाप्रियम् ॥ ५-२० ॥

[प्रिय म्हणजे सुखकारक अनुभव प्राप्त झाला असता हर्षाने हुरळून जाऊ नये, व अप्रिय म्हणजे दुःखकारक अनुभव प्राप्त झाला असता उद्विग्न होऊ नये]^१.

१ या श्लोकावराल भाष्यात शंकराचार्य म्हणतात “ देहमात्रात्मदर्शिना हि प्रिया-प्रियप्राप्ती हर्षविषादस्थाने न केवलात्मदर्शिनस्तस्य प्रियाप्रियप्राप्त्यसम्भवात् ” यातील उत्तरार्धे योग्य वाटत नाही आचार्य यात म्हणतात की, देहाच्या ठायी आत्मा पाहणाऱ्या अज्ञाला प्रियाप्रियप्राप्ति ही अनुक्रमें हर्षविषादाचें कारण होऊ शकते—होत, पण आत्मज्ञानी मनुष्याला तसे होण्याचें कारण नाही, का की त्याला जगात प्रिय व अप्रिय असे काहीच उरलेले नसतें ! आता, आचार्य यात प्रिय म्हणजे मनाला प्रिय अथवा हवेतें वाटणारें, व अप्रिय म्हणजे मनाला नकोसे वाटणारें इतकाच अर्थ करीत आहेत, व म्हणून आत्मज्ञान्याला असे काही संभव नाही असे ते म्हणतात. आमच्या समजुतीप्रमाणें गीताकार वरील श्लोकात प्रियाप्रियाचा उपयोग दैहिक आन्वित्य अनुकूलप्रतिकूल सवेदना या अर्थानें करीत आहेत, किंवा निदान त्या अर्थात या सवेदनाहि समाविष्ट आहेत. आणि या अर्थानें आत्मज्ञानी जीवन्मुक्तासहि—जोपाचेतो देहजागीव विद्यमान आहे तोपाचेतो—नैर्मलिक क्रमानुसार हे प्रियाप्रिय मात्रास्पर्श अपरिहार्यच आहेत, ज्याप्रमाणें ‘ न हि देहभूता शक्यं त्यक्तु कर्माण्यशेषतः ’ (१८-११) हें खरें आहे, त्याप्रमाणें सुखदुःखविचाराच्या मार्गे मन न लागले तरी देहधारी व्यक्तीला या सुखदुःख-सवेदनाचा अंशेप त्याग शक्य नाही. यासाठी आत्मज्ञान्याला प्रियाप्रिय संभव नसल्याने त्याला हर्षविषाद होतच नाहीत असा गीतेचा आशय असून, ज्ञान्यानेहि

सुख^१ हा केवळ एक संवेदनाप्रकार^२ असून हर्ष^३ हा मात्र एक क्षुब्धतास्वरूपी मनोविकार^४ आहे. तसेंच दुःख हाहि संवेदनेचा प्रकार असून उद्विग्नता हा क्षुब्धतानिदर्शक विकार आहे.^५

सुखदुःखात्मक संवेदनाना उद्देशून केलेला हा उपदेश पाहिल्यावर आता क्षुब्धतास्वरूपी विकारांना अनुलक्षून केलेला वैशिष्ट्यपूर्ण व भिन्न उपदेश पाहा :

प्रजहाति यदा कामान्सर्वान्पार्थ मनोगतान्

आत्मन्येवात्मना तुष्टः स्थितप्रज्ञस्तदोच्यते ॥२-५५॥

[अर्जुना, जेव्हा (मनुष्य) मनातील सर्व कामेच्छांचा समूळ त्याग करतो व आपण आपल्या ठायींच संतुष्ट असतो, तेव्हा त्याला स्थितप्रज्ञ म्हणतात.] यात केवळ सुखदुःखसंवेदनाचा उल्लेख नसून तद्विषयक कामाचा असल्याने समूळ त्याग उपदेशिला आहे. अशाच स्वरूपाची भाषा श्लोक २-७१ व ६-२४ मध्येहि आढळते. तसेंच रागभवादि इतर विकारांना उद्देशून श्लोक २-५६ व ४-१० मध्ये 'वीतरागभयक्रोधः', २-६४ मध्ये 'रागद्वेषवियुक्तैः', ५-२६ मध्ये 'कामक्रोधवियुक्तानां', ५-२८ मध्ये 'विगतेच्छाभयक्रोधः',

असे प्रियाप्रिय अनुभव प्राप्त झाले असता हर्षविषाद मानू नये हा तिचा आशय आहे. शिवाय, आचार्यांचा अर्थ स्वीकारल्यास गीतेचें बरील विधान एका चमत्कारिक शुभापत्तीत सापडून निरर्थक ठरेल. ज्ञान्याला प्रियाप्रिय संभवच नसल्याने त्याला "न प्रद्वेषेत्प्रियं प्राप्य...." या उपदेशाची गरजच नाही, आणि अज्ञानी हा देहातच गुंतला असल्याने तो या उपदेशाकडे मुळांच लक्ष देणार नाही. त्यात 'प्रज्ञयोगी बाह्यस्पर्शांत असक्त असतो' असे म्हटले आहे. त्याला बाह्यस्पर्श हातच नाहीत असे नाही; पण 'न तेऽपु रमते बुधः' (५-२२) इतकेंच. आणि अगदी अनिवार्य असे देहकनास अनुसरून बाह्यस्पर्श झाले कीं ती व्यक्ति ज्ञानी असला तरी ते स्पर्श आपापल्या स्वभावानुसार 'सुखदुःखदाः' (२-१४) असणारच. ते तसे असले तरी मुज्ञाने हर्षविषाद मानू नये हेच गीतेचें सरळ सांगणें आहे !

१ Pleasure. २ Feeling. ३ Joy. ४ Emotion.

५ धीशंकराचार्यांनी 'उद्विग्न' चा अर्थ 'प्रभुभित्त' असाच दिला आहे. श्लोक २-५६ बरील भाष्य पाहा.

८-११ मध्ये 'वीतरागाः' असे यथार्थ शब्दप्रयोग उपयोक्तिले आहेत. मुख-दुःखसवेदना व रागद्वेषादि विकार यात हा असा भेद असून, देहधारी अवस्थेत कोणालाही या सवेदना अपरिहार्य असल्या तरी विकाराचा त्याग मात्र कष्टसाध्य आहे. गीताप्रणीत आदर्श जीवनात कामक्रोधादि विकाराना स्थान नसल तरी अपरिहार्य व निसर्गक्रमानुसार होणाऱ्या मुखदुःखसवेदनाना आहे. विकाररहित अवस्थेत कोणी या विश्वात वावरत असता सहज व अटळ रीत्या होणाऱ्या मायास्पर्शांनीं मुखदुःखानुभव आले तर त्यात कोणास कमीपणा वाटण्याचें कारण नाही, प्रकृतीचा तो गुणच होय. विकाररहित अशा केवळ या सवेदनाऱ्या अनुभवात कर्मप्रेरकताहि नसते.

मूल्यांचा उगम

आता मूल्यांचा विचार करू. काही मूल्ये अतिमस्वरूपां असतात तर काही दुय्यम असतात. दुय्यम मूल्य हीं अतिम मूल्यावर तर्कानें आधारलेलीं असतात. परंतु अतिम मूल्ये कोणत्याहि तर्कावर प्रत्यक्षपणें आधारलेलीं असत नाहीत. एखादे मूल्य अतिम आहे याचाच अर्थ असा की, तर्काधिष्ठित कारण-परंपरा तेथें विराम पावते.^१ दुय्यम मूल्याची इष्टता तर्कानें सिद्ध करता येते, कोणत्या तरी अन्य अधिक श्रेष्ठ मूल्याकडे घेऊन जाणे हीच ती इष्टता. परंतु अतिम मूल्य म्हणजे की त्याची इष्टता अशी सिद्ध करिता येत नाही. व्यक्ति तें

१ पाहा "Questions of ultimate ends are not amenable to direct proof. Whatever can be proved to be good, must be so by being shown to be a means to something admitted to be good without proof. The art of music is good, for the reason, among others, that it produces pleasure, but what proof it is possible to give that pleasure is good?"—J. S. Mill, in *Utilitarianism*, Chap. I para 5. And again "Questions of ultimate ends do not admit of proof, in the ordinary acceptation of the term. To be incapable of proof by reasoning is common to all first principles"—*Ibid*, Chap. IV, para 1. See also *The Methods of Ethics* by Sidgwick, 1907, P. 419.

मानेल किंवा न मानेल; परंतु शुक्तिवादास तेथें अवकाश नाही. स्वसुख, स्वहित, व परहित या तीन अंतिम मूल्याचा मागील प्रकरणात उल्लेख आलेला वाचकास स्मरतच असेल.

मूल्ये व्यक्तीच्या मनात कशी निर्धारित होतात ? त्याचे तीन मार्ग सांगता येतील: उपजतवृत्ति, आप्तवाक्य, आणि तर्क. यातले पहिले दोन मार्ग अंतिम मूल्याच्या निश्चितीचे असून तिसरा दुय्यम मूल्याचा आहे. स्वसुखाचें मूल्य प्रत्येक प्राण्याच्या मनात उपजतच असतें. पण स्वार्थनिरपेक्ष मूल्याचाहि काही अंश उपजतच असतो हें देखील ध्यानात घेणें आवश्यक आहे. मनुष्याच्या सान्या नैसर्गिक प्रवृत्ति स्वार्थाच असतात ही समजूत चुकीची आहे. मनुष्य जात्याच जसा स्वार्थां तसा काही अर्शा निःस्वार्थांहि असतो. आई तान्ह्या लेकरास पाजते ती मुख्यत्वेकरून मुलाच्या सुखार्थ, स्वसुखार्थ नव्हे; कित्येक वेळा स्वतः दुःख सोसूनहि आई मुलास सांभाळते. पशुयोनींतहि हा प्रकार दिसून येतो. अपघातात एखादें मूल सापडण्याच्या अगदीं वेतात आहे असें दिसताच सर्व शक्ति एकवटून कोणी अनोळखी वयस्थ त्याला वाचविण्यास धावून जातो, तेव्हा तें मूल पुढे मला साद्य करेल या भावी स्वार्थाच्या आशेनें तो जात नसून केवळ मूल वाचविण्यासाठींच जातो.

आप्तवाक्यावर आधारलेल्या मूल्याचें उदाहरण हवें असल्यास तें मोक्षप्राप्ति, परब्रह्मप्राप्ति, सर्वात्मैक्यभाव, आत्मज्ञान, यात आढळेल. हें अंतिम मूल्य तर्कानें निश्चित होणारें नाहीं. यासाठींच गीताकारांनीं आत्मतत्त्वाला 'बुद्धेः परतस्तु सः' (३४२) असें म्हळें आहे. हें ज्ञान मनुष्याला उपजतहि येत नाही, तें आप्तवाक्यापासून—योग्य विश्वसनीय अधिकारी पुरुषाच्या उपदेशानें—प्राप्त होतें.

तद्विद्धि प्रणिपातेन परिप्रभेन सेवया

उपदेक्ष्यन्ति ते ज्ञान ज्ञानिनस्तत्त्वदर्शिनः ॥४-३४॥

[तत्त्वदर्शी ज्ञाते पुरुष तुला (त परमश्रेष्ठ) ज्ञान सांगतील, तें तूं नम्रतापूर्वक नमस्कार करून, योग्य प्रश्न विचारून, व (त्याची) सेवा करून समजून घे] १. मात्र अशा भवणापासून ज्ञानोदयाचें फल प्राप्त होण्यासाठीं

१ यात "ज्ञानिन. तत्त्वदर्शिन." हें अनकवचनी रूप पुष्कळ व्यक्ती या अर्थानें नसून आदरार्थी आहे असें बहुतेकांनीं म्हळें आहे तत्त्वदर्शी ज्ञाता असा एक महारमाहि शिष्यास ज्ञानसंपन्न करण्यास अर्थातच पुरेसा असतो.

प्रथम त्याचे ठायीं श्रद्धा असणे आवश्यक आहे. अशी श्रद्धा म्हणजे दृढ भावना असली म्हणजे मुमुक्षूस पुढील मार्ग उपलब्ध होतो. 'श्रद्धावाह्यमते ज्ञान' (४-३९) या गीतावचनाचा आशय हाच आहे याच नसले तरी अशा एखाद्या अंतिम मूल्याच्या 'ठायीं श्रद्धा ठेवण्याची आवश्यकता सर्व सुरु विचारवतानीं मान्य केली आहे. अशा श्रद्धेशिवाय तर्काच्या परंपरेस आधारभूत पायाच न राहून, 'संशयात्मा विनश्यति' (४-४०) अशी अवस्था प्राप्त होण्याचा धोका असतो. जेथे तर्क प्रकाश पाडू शकतो तेथे श्रद्धेवर विसवणे अयोग्य असले, तरी जेथे तो जाऊच शकत नाही तेथे श्रद्धेचा आधार आवश्यक असतो जी गोष्ट प्रत्यक्ष अनुभवाचीच आहे ती तर्काने सिद्ध करता येत नाही, व तो प्रत्यक्ष अनुभव घेण्याची पात्रता अर्गी येईपायेतो त्याची शक्यता श्रद्धेने गृहीत धरून त्याच्या मार्गावर चालावे लागते ! अशी श्रद्धा 'तर्कविरोधी' नसून 'तर्कातीत' असते, व म्हणूनच ती अवश्रद्धा ठरत नाही. भारतीय तत्त्वविवेचनाला या श्रद्धेचा-म्हणजेच प्रत्यक्ष तत्त्वदर्शी महात्म्यांच्या अनुभवाचा-तार मोठा लाभ झाल्याने अभ्यात्म विद्येत ते मूलगामी प्रगति करू शकले अन्य देशातील ज्या अनेक तत्त्व-प्रणालींना अशा भरीव श्रद्धेचा पाया लाभला नाही, त्या तर्काच्या प्राप्तात अति उच्च भरान्या मारूनहि अखेरीस संशयाच्या व अतर्कविरोधाच्या अनंत भोंवऱ्यात गडगळ्या पात पडल्याचें दृश्य आपल्या नजरेस येतें !

दुष्यम मूल्याचें मर्यादित पावित्र्य

मात्र आत्मवाक्याचा (शब्दप्राप्ताच्या) हा उपयोग केवळ जीवनाचें अंतिम ध्येय जाणून घेण्यापुरताच करावयाचा. त्याच्या खाली येऊन दुष्यम क्षेत्रात आपण उतरलों की, तर्क व विवेकबुद्धीचें साम्राज्य सुरू होतें. तेथेहि आत्मवाक्यावर सर्वस्वी विसंबून राहणे गैर होईल अंतिम मूल्याकडे जाण्याचा कोणता मार्ग दृष्ट आहे हे एकदर परिस्थितीचा विचार करून तारतम्य बुद्धीने ठरविलें पाहिजे. यात दीर्घ अनुभवाने जे ठोकाळ मार्ग ठरून जातात त्यांना दुष्यम मूल्याचें स्थान प्राप्त होतें. असें झाले म्हणजे नंतर प्रत्येक वेळेस त्या मार्गाच्या इष्टानिष्टविषयी विचार करीत चर्चावे लागत नाही. सुशानी अशा

१ Anti rational or irrational

२ Super rational

प्रकारे निर्धारित केलेल्या दुय्यम मूल्याचे अश्व जन अनुकरण करून स्वतःची उन्नति करून घेऊ शकतात. मात्र अशाहि स्थितीत या दुय्यम मूल्याना निरपवाद पवित्र मानणे घोक्याचे असते. तीं तर्कावर आधारलेली असतात हे केव्हाहि विसरता कामा नये. नेहमीच्या व्यवहारांत सोयीसाठी या दुय्यम मूल्याच्या तार्किक आधाराची चर्चा न करतांच त्याचा स्वीकार करण्यात येत असला, तरी अशा आधाराचा प्रश्न उपस्थित करण्याचा व्यक्तीचा हक्क कधीहि नाकारला जाऊ नये. आणि विशेषतः अपरादात्मक परिस्थिति प्राप्त झाली असता अशा दुय्यम मूल्याच्या पालनाच्या इष्टानिष्ठेची चर्चा अवश्य झाली पाहिजे. कीर्ती विशिष्ट परिस्थितीत अशा एखाद्या दुय्यम मूल्याला नाकारणेहि न्याय्य ठरू शकेल.^१ या गोष्टीकडे दुर्लक्ष झाले म्हणजे समाजात निरर्थक रुढी व हानिकारक चालीरीती प्रसार पावू लागतात. दुय्यम मूल्याचे खरे समर्थन अंतिम मूल्याकडे व्यक्तीला घेऊन जाण्याची पात्रता हेच असल्यान, परिस्थितीत बदल झाल्यास ज्या धर्मी एखादे दुय्यम मूल्य ती पात्रता गमावून बसेल त्या धर्मी ते समाजाच्या सदाचारमूर्तीतून हटवून त्याच्या जागी प्राप्त परिस्थितीत योग्य असं दुसरे मूल्य समाजनेत्यांनी प्रस्थापित करणे आवश्यक असते अन्यथा समाज कालप्रवाहात मागे रेंगाळून अधोगतीस जाईल. यासाठी अंतिम मूल्य कायम राहूनाहे दुय्यम मूल्यात मधूनमधून हा बदल होत असतो. मात्र हा बदल कोणीहि स्वार्थासाठी करू नये; आणि शिवाय हा बदल करण्याची जबाबदारी समाजातील सुविद्य व सचेष्टीच्या विचारवंतांच्याच हाती असणे इष्ट होय.

विवेचक बुद्धीचे द्विविध कार्य

अशा प्रकारे मानवी विवेचक बुद्धि द्विविध कार्य करीत असते. समाजाच्या मार्गदर्शनार्थ ठोकळ दुय्यम मूल्ये निश्चित करणे हे एक, व एखाद्या विशिष्ट कर्माचा प्रत्यक्ष तपशील निश्चित करणे हे दुसरे. पहिल्या कार्यात समाजातील व्यापक परिस्थितीचा विचार केला जातो, उदाहरणार्थ, भारतीय समाजात दैनिक स्नान हे एक इष्ट कृत्य मानले गेले असले तरी अत्यंत थंड

१ याची सोदाहरण उदाहरण चर्चा लोकमान्यांच्या 'गीतारहस्या'त दुसऱ्या प्रकरणात आढळेल

प्रदेशात ते तसे मानलें गेलें पाहिजे असें नाहीं. विवेचक बुद्धीच्या दुसऱ्या कार्यांत व्यक्तीच्या तात्कालिक विशिष्ट परिस्थितीचा विचार केला जातो. दुय्यम मूल्यें निश्चित केल्यानें विवेचक बुद्धीचें दर वेळचें कार्य तितकेच कमी होतें; या प्रस्थापित दुय्यम मूल्याचा मग व्यवसायात्मिका बुद्धि कर्मप्रेरणेप्रीत्यर्थ उपयोग करू लागते. त्या मार्गाविषयी पुनः हरषडी, काही विशेष सशय मनात निर्माण होत नाहीं तोंपावेतो, दुलनात्मक विवेचक विचार करीत बसवें लागत नाहीं. अशा रीतीने जो विचार पूर्वी तपशीलवार तर्कनिष्ठ बुद्धीच्या जोरावर पडत असे, तोच आता एक प्रस्थापित मान्य सिद्धांत म्हणून पट्ट लागतो, आणि तितक्यापुरती विवेचक बुद्धीला विश्रांति मिळते. इच्छू इच्छू त्याचे भोंवतीं भावनाहि जडू लागते. आणि जर या विश्रांतीचा सदुपयोग झाला व तिचें आळसात किंवा कुमार्गाचरणात अधःपतन झालें नाहीं तर त्यामुळें साहजिकच मनाला तितकी ज्ञाति प्राप्त होते. श्री. विनोबा मावे एके स्थळीं यथार्थतेनें म्हणतात : “काहीं बाबतीत बुद्धि इतकी इट झालेली असते कीं मग विचार करण्याची गरज च राहत नाहीं..... एकदा बुद्धि पकी होऊन भावनेंत परिणत झाली, म्हणजे मग तर्काची गरज राहत नाहीं. मग तें स्वयसत्य झालें..... बुद्धिपूर्वक केलेल्या प्रयोगाचा परिणाम म्हणून ज्या भावना समाजात प्रतिष्ठित झाल्या असतील, त्या सामाजिक प्रगतीच्या द्योतक असतात... ..अशा अनेकविध उच्चत भावना ज्या समाजात मुरलेल्या असतील, तो समाज ज्ञातिमय असतो. ज्या समाजाचा विचार कधीं सपत च नाहीं, नेहमीं प्रत्येक बाबतींत सदेह व अनिर्णय राहतो, बुद्धि परिनिष्ठित होत नाहीं, त्या समाजात नेहमीं अज्ञाति च राहिल.” (‘स्थितप्रज्ञदर्शन’, पृ. ११८-१२०).

मात्र श्री विनोबाचें पुढील विधान एकांगी वाटतें. “भावना म्हणजे ‘परिनिष्ठित बुद्धि’, बुद्धीची परिपक्वता, असा भगवताचा अभिप्राय आहे. बुद्धि इतकी परिनिष्ठित झाली कीं आतां तिला विचाराची गरज उरली नाहीं, म्हणजे तिला भावना म्हणतात.” (सदर पृ. ११८). पण भावनेचा हा एक प्रकार झाला. याशिवाय पणिक बुद्धीचा परिणाम म्हणून नव्हे, तर आत्म-वास्यप्राप्त शनावर जी धट्टा असते तीहि भावनाच होय. परंतु हिचा समावेश श्री. विनोबांच्या वरील व्याख्येन होत नाहीं. खंय दृष्टीनें बोलावयानें झाल्याव तानीं मूल्य व भावना यांतला भेद दृष्टीआड केला आहे असें म्हणतां येईल.

बुद्धि किंवा तर्क परिनिष्ठित झाला म्हणजे जो सिद्धांत प्रस्थापित होतो तें मूल्य होय. त्याचे ठायीं व्यक्तीची जी दृढ निष्ठा असेल ती भावना होय. उदाहरणार्थ सत्य, परोपकार, शरीरस्वास्थ्य या भावना नव्हेत; हीं मूल्ये आहेत. तर्कानें हीं प्रस्थापित होऊ शकतात. याच्या ठायीं एखाद्याची जी निष्ठा ती भावना. कोणाच्या मनात एखादें मूल्य तर्कानें प्रस्थापित झाल असेनाहि त्याबद्दल पुरेशी निष्ठा नसू शकेल. 'जानामि धर्मं न च मे प्रवृत्तिः, जानाम्यधर्मं न च मे निवृत्तिः' या विधानातलें मर्म तरी हेच. बुद्धीला जें जे पटतें तें तें सारें मनुष्य निष्ठापूर्वक आचरतोच असे नव्हे. सॅक्रेडीसचें तसे मत होतें,^१ तरी इतर अनेक नीतिशास्त्रज्ञांना तें मान्य नाहीं. मानवी कृत्याच्या सर्वसाधारण अनुभवाकडे पाहता तें पटतहि नाहीं गीतेलाहि तें मान्य नाहीं, कारण कामक्रोध हे शब्दांलाहि प्रसर्गी वाममार्गाकडे घेऊन जातात असें गीताकारांनीं बजावले आहे.

बुद्धि आणि भावना

साराश, आदर्श आचरणासाठीं शुद्ध बुद्धीहि हवी व अविचलित भावनाहि हवी. शुद्ध बुद्धि नसेल तर दुय्यम मूल्ये योग्य रीतीनें निर्धारित होणार नाहींत. दृढ भावना नसेल तर मूल्यांना आचरण्याकडे प्रवृत्ति होणार नाहीं. बुद्धीशिवाय भावना शक्य आहे; चांगल्या बाक्यावर श्रद्धा ठेवून कोणी सदाचरण करितो तेव्हा त्याचे ठायीं अशी बुद्धिरहित भावना आढळते. उलट भावनेशिवाय बुद्धि पाह्यावयाची असल्यास ती जाणत्या पण कामकामी मनुष्याच्या मनःस्थितीत आढळेल. यासाठीं आदर्श कर्माच्या प्रक्रियेत बुद्धि व भावना यांना एकमेकांचे पूरक पण परस्परभिन्न मानणें योग्य होय. या दृष्टीनें पाहता गीतेतील पुढील श्लोकाचा सुसंगत अर्थ लावणे कठीण नाहीं :

नास्ति बुद्धिरयुक्तस्य न चायुक्तस्य भावना

न चाभावयत. शान्तिरशान्तस्य कुतः सुखम् ॥२-६६॥

[योगयुक्त नसलेल्यास (शुद्ध) बुद्धि नसते; आणि योगयुक्त नसलेल्यास भावनाहि नसते. आणि भावनारहित मनुष्याच्या मनाला शांति प्राप्त होत नाहीं ज्याला शान्ति नाहीं त्याला सुप्त कोठून लाभणार ?] - आदर्श कर्मासाठीं शुद्ध बुद्धीहि हवी व दृढ भावनाहि हवी. मन योगयुक्त नसल्यास

त्या व्यक्तीचे ठायीं एक निश्चयात्मक शुद्धबुद्धि नसते; तिच्या ऐवजी अनंत फांटे फुटलेल्या नानामार्गांय अनिश्चित बुद्ध्या त्याचे ठायीं असतात (२-४१). इतकेंच नव्हे तर योगयुक्त नसलेल्या व्यक्तीची कोणत्याहि ठिकाणी दृढ निश्चाहि राहू शकत नाही अशा स्थितीत त्याच्या अतःकरणाचा शांति कशी लाभणार ? ते नेहमी वाळित विषयाच्या मार्गे पिंगा घालीत तळमळतच राहणार :

चिन्तामपरिमेयां च प्रलयान्तामुपाश्रिताः

कामोपभोगपरमा एतावदिति निश्चिताः ॥ १६-११ ॥

आशापाशशतैर्वद्धाः कामक्रोधपरायणाः

ईहन्ते कामभोगार्थमन्यायेनार्थसंचयान् ॥ १२ ॥

इदमद्य मया लब्धमिदं प्राप्त्ये मनोरथम्

इदमस्तीदमपि मे भविष्यति पुनर्धनम् ॥ १३ ॥

असौ मया हतः शत्रुर्हनिष्ये चापरानपि

ईश्वरोऽहमहं भोगी सिद्धोऽहं बलवान् सुखी ॥ १४ ॥

आलस्योऽभिजनवानसि मीढोऽन्योऽस्ति सदृशो मया

यक्ष्ये दास्यामि मोदिष्ये इत्यज्ञानविमोहिताः ॥ १५ ॥

[अपरिमित व आमरण्यान्त चित्तेने व्यात, कामोपभोगाच्या नाही लागलेले, व तांच काय तो एक पुरुषार्थ मानणारे,—११ शेंकडो आशापाशबन्धनात पसलेले, कामक्रोधपरायण, (असे हे आमुरी स्वभावाचे लोक) स्वतःच्या कामभोगासाठीं अन्यायाने द्रव्यसंचय करण्याचा प्रयत्न करीत असतात—१२. 'मी आज हे मिळविले, (पुढे) तो मनोरथ पूर्ण करून घेईन, (या वेळेपावेतो) हे धन माझे झाले आहे, पुढे हे (दुसरे) देखील पुनः माझे होईल—१३. हा शत्रु माझ्याकडून नाश पावला, इतरांनाही मी ठार मारीन; मी ईश्वर, मी भोक्ता, मी सिद्ध बलवान व सुखी आहे—१४. मी धनाढ्य व कुलीन आहे, मजसमान दुसरा कोण आहे ? मी यश करीन, मी दान देईन, मी जेन करीन,' अशा प्रकारच्या अज्ञानाने मोहित झालेले (हे आमुरी लोक असतात).] योढक्यात गूणबे त्यांना स्थिर बुद्धि नसते व स्थिर भावनाहि नसते !

परंतु श्री. विनोबा भावे याना वरील श्लोकाचा (२-६६) अर्थ लाव-

ताना काहीतरी चुकल्यासारखें वाटतें ! ते म्हणतात: “ यापुढें सूत्र खाडित झाल्यासारखें दिसतें. ‘अयुक्ताला बुद्धि नाही, आणि अयुक्ताला भावना नाही’ अशी पुढें भाषा वापरली आहे. ती त्रुटित आहे. भावना हे जीवनाचे तिसरें मूल्य गीतेला सांगायलाचें आहे त्यातून शांति आणि शांतीतून सुख अशी पुढचीं मूल्यें निर्माण केलीं आहेत. भावनेवाचून शांति नाही, शांतीवाचून सुख नाही, असें म्हटल्यानें भावनेची गरज लक्षात आली सयमापासून सुखापर्यंतची साखळी सयम, भावना, शांति, सुख अशी जोडली गेली. पण मध्येच बुद्धि कशाला पाहिजे ? बुद्धीचा आणि भावनेचा काहीच संबंध दाखविलेला नाही त्यामुळे बुद्धि अघा- तरी च राहिली बुद्धीला बाजूस सारून हि सयमाची गरज सिद्ध करायची असली, तर ती या सूत्राने सिद्ध होण्यासारखी आहे पण तसें अपेक्षित नाही. सयमाची गरज खरी, पण ती बुद्धीद्वारा दाखवायला हवी आहे. कसें हि पाहिले तरी हें वाक्य लटकेंच पडते. म्हणून ‘ नास्ति बुद्धिरयुक्तस्य, न चा- बुद्धस्य भावना ’ सयमावाचून बुद्धि नाही आणि बुद्धीवाचून भावना नाही असें वाक्य येथे हवें आहे ” आणि आहे तीच शब्दरचना घेतली तर “ ‘ नास्ति बुद्धिर् अयुक्तस्य, अतएव न च अयुक्तस्य भावना ’ असा ‘अत- एव’ शब्दाचा अभ्याहार कल्पून निर्वाह केला पाहिजे एकूण अर्थ असा निष्पन्न झाला—‘ सयमावाचून बुद्धि नाही, बुद्धीवाचून भावना नाही, भाव- नेवाचून शांति नाही, शांतीवाचून सुख नाही. ’ ” १

परंतु, बुद्धि व भावना यात वर दर्शविलेला भेद जर ध्यानात घेतला तर गीतेच्या प्रस्तुत श्लोकाची ही अशी ओढाताण करण्याचा प्रसंग येणार नाही असें वाटतें. बुद्धीनें कर्मप्रेरक मूल्याचा निश्चय होतो, व भावना म्हणजे मूल्यावरची हृदयस्थ निष्ठा होय. अर्थात् दोन्ही गोष्टी परस्परसंबद्ध असल्या तरी भिन्नहि आहेत स्वामि आणि स्वामिनिष्ठा, पति आणि पातिव्रत्य या गोष्टी भिन्न आहेत. ज्याचे ठायीं सयम नाही त्याचे ठायीं योग्य मूल्य निश्चित करू शकणारी बुद्धीहि नसते व शिवाय स्थिर भावनाहि नसते असें बरील श्लोकात गीताकाराना सुचवायलाचें आहे. कोणाचे ठायीं बुद्धि नसली तरी आत्मवाक्यावरून त्याला ज्ञान होऊ शकतें. पण अशाहि ज्ञानाबद्दल स्थिर भावना असल्याशिवाय तदनुसार कर्मप्रवृत्ति कशी होणार ? याप्रमाणें बुद्धि व भावना यांची मानवी स्वभावरचनेतील परस्परपूरक परंतु भिन्न कार्यक्षेत्रें पाहून,

असयमाचा (योगहीनतेचा) या उभयतावर होणारा विपरीत परिणाम गीताकार 'नास्ति बुद्धिरयुक्तस्य न चायुक्तस्य भावना' या शब्दांनी वर्णित आहेत. आता या श्लोकात सयमापासून भावनेच्या द्वारा सुखापावेतो साखळी जमते परंतु बुद्धीचा उल्लेख अज्ञायलस्तनवत् वाटतो ही जी शका उरली, तिचेहि निरसन या श्लोकाच्या सदर्भाकडे पाहिले म्हणजे होऊ शकेल. श्लोक ६२ व ६३ मध्ये सयमाच्या अभावी बुद्धिनाश व त्यापासून सर्वनाश हे सांगितले, व श्लोक ६४, ६५ मध्ये संयम असला म्हणजे स्थिरबुद्धि येते हे सांगितले. अशा प्रकारे संयम व बुद्धि याचा घनिष्ठ संबंध अन्वयव्यतिरेक या उभय प्रकारे वर्णन केल्यावर, त्याचे समालोचन श्लोक ६६ मधील 'नास्ति बुद्धिरयुक्तस्य' या पहिल्या पदात केले, व नंतर गीताकार असयमाच्या दुसऱ्या अंगाकडे बळले आहेत. 'अशा प्रकारे सयमहीन व्यक्तीच्या बुद्धीचा नाश होतो हे येथपावेतो पाहिले; पण सयमहीनतेचे परिणाम इतपतच थांबत नाहीत. ते भावनेच्या दडतेवरहि होतात, व तिकडूनहि दुःखासच कारणीभूत होतात, कसे ते पाहा—' हा गीताकाराचा उक्त श्यर्ही ध्वनि दिसतो. श्री विनोबांचा आक्षेप मान्य केल्यास श्लोक ६३ मधील 'बुद्धिनाशात् प्रणश्यति' हे शब्द व्यर्थ ठरून, त्या श्लोकातील 'स्मृतिभ्रंशात् बुद्धिनाश.' येथपावेतो आलेले सून नंतर श्लोक ६६ मध्ये (त्यांनी स्वतः सुचविलेल्या) 'न चाबुद्धस्य भावना' या शब्दांनी पुढे चालू होईल. पण असे म्हटल्यास श्लोक ६४ व ६५ हे विनाकारणच एका विषयाच्यामध्ये घातल्यासारखे ठरतील! साराश, त्या आक्षेपानुसार श्लोक ६३ चा चवथा पाद, श्लोक ६४ व ६५ संपूर्ण, व श्लोक ६६ चा प्रथम पाद हे सारे अस्यांनी ठरते! पण वस्तुतः ते तसे नाही परिणामविचाराची आवश्यकता

विवेचक बुद्धीचे द्विविध कार्य वर उल्लेखिले आहे : दुष्यम मूल्ये निश्चित करणे हे एक, व प्रत्येक विशिष्ट कर्माचा तपशील ठरविणे हे दुसरे. बुद्धीची ही उभय कार्ये परिणामाचा विचार करूनच केली जातात हे अवश्य ध्यानात घेतले पाहिजे. किंबहुना कर्माकर्मनिर्णयाचा त्याधिवाय अन्य योग्य मार्ग नाही.^१ ज्या कर्माचा परिणाम प्रत्यक्षपणे अथवा (दुष्यम मूल्याच्या द्वारा,

१ आणि यासाठीच प्रो. सिन्क्लिक याच्या पुढील उद्गाराशी आम्ही सहमत आहो. "No morality ever existed which did not consider ulterior consequences to some extent"—*The Methods of Ethics* (1907), P. 96.

अर्थात्) अप्रत्यक्षपणे अंतिम मूल्यप्राप्तीस साध्यभूत ठरेल ते कर्म इष्ट (कार्य) व याविपरीत कर्म अनिष्ट (अकार्य) होय. गीता परिणामविचाराच्या विरुद्ध आहे असा समज अनेक वेळा व्यक्त झालेला आढळतो. परंतु तो अशतःच सत्य आहे. कर्मांच्या परिणामाचा विचार सर्वस्वी दळून त्याची नीतिअनीति निश्चित करणे अशक्य आहे; ज्यांनी तसा प्रयत्न केला त्याच्या पदरी अपयशच आले हे पुढे आम्ही दाखविणार आहोत. इतकंच की, परिणामाचा हा विचार कधी प्रत्यक्षपणे तर कधी अप्रत्यक्षपणे केला जातो, याचेंहि सविस्तर विवेचन पुढे येणारच आहे. गीतोक्त नीतिशास्त्रात परिणामविचाराला मुळीच स्थान नाही, कर्माकर्मनिर्णयात गीता सर्वस्वी कर्त्याच्या निष्कामवृत्तीवर भर देऊन परिणामाविषयी पूर्ण उदासीनता शिकविते, हा प्रह यथार्थ नाही. कर्त्याची वृत्ति निष्काम असली तरी कर्माचा तपशील खरोखर इष्ट असेल तरच ते कर्म कार्य ठरेल. कर्मप्रेरक मूल्य चांगलेहि असले तरी, विवेचक बुद्धीच्या दोषामुळे, कर्माचा तपशील प्रत्यक्षतः त्या मूल्याकडे नेणारा नसेल तर ते कर्म अकार्य ठरेल. कर्माच्या तपशिलाची इष्टानिष्टता अशा प्रकारे त्याच्या परिणामावर निर्भर असते.

परिणामांचे प्रकार

यासाठी परिणाम किती प्रकारचे असू शकतात, त्या सर्वांबद्दलच कर्त्यास जबाबदार धरिता येतें काय, नसल्यास कोणत्या परिणामाबद्दल कर्ता जबाबदार धरला जाऊ शकतो व कोणत्याबद्दल नाही, इत्यादि माहिती आपल्या पुढील विवेचनासाठी आवश्यक आहे. हें विवेचन आम्ही “नीति आणि कले-पासना” या पुस्तकात केले असल्याने त्यातील आवश्यक उतारा येथे देतो.

“परिणामाचे पुढील प्रकार करता येतात:

परिणाम	अपेक्षित —	इच्छित (म्हणजे हेतु. याला आग्ल भाषेत Motive असे म्हणतात.)
		अनिच्छित (याला काही पाश्चिमात्य नीति-शास्त्रज्ञ Intention असे म्हणतात.)
	अनपेक्षित —	खरोखर अनपेक्षित असताही ज्याची अपेक्षा कर्ताने करणे शक्य व आवश्यक होतें असे.
		ज्याची अपेक्षा करणे कर्त्याच्या शक्तीबाहेर होतें असे.

यापैक्षी पहिले इच्छित अपेक्षित परिणाम म्हणजेच कर्त्याच्या मनातला मूळ हेतु होय. याचीच कल्पना प्रथम त्याचे मनात उद्भवून तिला मूर्त स्वरूप देण्यासाठी तो कार्यास प्रवृत्त झाला असतो. हे परिणाम त्या कृतीपासून खरोखर घडून आले तर तो आपलें कार्य सफल झालें असें समजतो; व उलट-पक्षां विफल झालें असें मानतो.....ज्याअर्थां हे परिणाम घडवून आणण्यासाठीच कर्ता कार्याला प्रवृत्त झाला असतो, त्याअर्थां त्यांच्या बरेवाईटपणाची जबाबदारी त्याचे शिरावर आल्यावाचून राहणार नाही, हें उघड आहे. इतकेंच नव्हे, तर शेवटीं ते परिणाम प्रत्यक्ष घडून न आले तरी देखील त्यांना हेतुस्थान दिल्याबद्दलही कर्त्यावर जबाबदारी येते.....

परंतु सर्व इच्छित परिणाम अपेक्षित असले तरी सर्वच अपेक्षित परिणाम इच्छित असतात असें मात्र नव्हे^१. किंत्वेक प्रसंगी आपल्या कृतीपासून एखादा विशिष्ट परिणाम घडून येणार आहे असें आपल्यास माहित असतें परंतु तो परिणाम इच्छित नसतो, इतकेंच नव्हे तर कधी कधी तो परिणाम घडून न यावा अशीहि आपली इच्छा व खटपट असते. पण त्या मूळ हेतूच्या सफलतेला तो परिणाम अपरिहार्यच असला तर नाहलाजास्तव आपण त्यालाहि घडून येऊ देतो. अशा वेळेस तो अपेक्षित असतो, पण इच्छित नसतो.....शस्त्रक्रिया करताना रोग्याला होणारा त्रास हा चिकित्सकाचा एक अपेक्षित परिणाम असला, तरी तो इच्छित होता असा आरोप कोणी केव्हास चिकित्सक साहजिकच आद्येप घेईल माता मुलाला मारते तेव्हा आपल्या कृत्यापासून त्याला दुःख होईल हें तिला माहीत असतें. परंतु, तिचा हेतु मुलाला सुखविणें हा असून त्याला दुःख देणें हा नसतो हें कोणास सांगायला पाहिजे असें नाही. तत्काला इद्र सोडीत नाही असें पाहताच दोघाच्याहि आहुति यज्ञात टाकू पाहणाऱ्या जनमेजयाच्या कृत्याचा तत्कलवध हा इच्छित परिणाम झाला असता, पण इद्रवध हा अपेक्षित परंतु अनिच्छित परिणामाच्या सदरात गेला असता.

१ यातील इच्छित अपेक्षिताना consequences व अनिच्छित अपेक्षिताना concomittants अशा भिन्न संज्ञा देऊन प्रो सिग्विक् यानीं यातला भेद मार्मिक रीतीनें व्यक्त केला आहे (*The Methods of Ethics*, PP. 110-111). मात्र या शब्दद्वयोजनेनुसार सर्वसाधारण 'परिणाम' शब्दाचा आग्ल पर्याय 'Effects' मानावा लागेल.

या अपेक्षित परंतु अनिच्छित परिणामाची जबाबदारी कर्त्यावर कितपत येते हे पाहू गेल्यास असें आढळून येतें कीं, यासंबंधात होय किंवा नाही असें सर्वत्र लागू पडणारें एकठशाचें उत्तर देणें शक्य नसून, ही जबाबदारी प्रत्येक कृतीच्या विशिष्ट परिस्थितीवर अवलंबून राहील जर मूळ इच्छित परिणाम चांगले असतील, व ते घडून येण्यासाठीं अपेक्षित अनिच्छित परिणाम अपरिहार्य असतील, तर त्याच्याविषयी, ते वाईट असले तरी, कर्त्यावर काही जबाबदारी येणार नाही. उलटपक्षीं, मूळ हेतूच वाईट असला तर ते अनिच्छित परिणाम अपरिहार्य असले तरी कर्त्यावर त्यांचा जबाबदारी आल्या शिवाय राहणार नाही. उदाहरणार्थ, आपल्या वैयक्तिक शत्रूचा खून करताना त्याच्या बरोबरच्या दुसऱ्या एका मनुष्यालाहि मारणें कोणाला भाग पडल, तर त्याला उभयतांच्या मृत्यूबद्दल जबाबदार धरलें जाईल. जर अनिच्छित अपेक्षित परिणाम अपरिहार्य नसून टाळता येण्यासारखे असतील, तर मान त्याची जबाबदारी, मूळ हेतु कसाहि अमला तरी, कर्त्यावर आलीच पाहिजे. याशिवाय, जेथें हे परिणाम मूळ हेतूस अपरिहार्य असतील तेथें देखील तो मूळ हेतु तरी घडवून आणणें आवश्यक होतें किंवा काय हें पाहिलें पाहिजे.....

येथपावेतो आपण ज्या परिणामाचा विचार केला ते सर्व अपेक्षित होते. आता अनपेक्षित परिणामाचा विचार करू लागल्यास आपल्यास प्रथमच याचे दोन भाग पाडावे लागतील. याचा एक प्रकार म्हणजे ज्याची अपेक्षा करणे कर्त्यास शक्य अमताहि त्यानें तशी केली नाही, असे परिणाम. या परिणामाच्या जबाबदारीतून कर्ता सुद्धा शकणार नाही. उदाहरणार्थ, एखाद्या खोलीत सात आठ वर्षांचा एक छोडकर मुलगा खेळत असता एक मनुष्य तेथें भिंतीशीं भरलेली बटुक ठेवून बाहेर गेला. थोड्याच वेळात त्या मुलानें तिला हात लावल्यानें ती उडाली व काही अपघात झाला. या प्रसंगी जर तो मनुष्य 'असें काही होईल याची मला कल्पनाच आली नाही' असें म्हणून आपला बचाव करू पाहील, तर कोणीहि सुद्धा 'ती गोष्ट हत्तकी साहजिक व उघड होती कीं, तुला तिची कल्पना यावयास पाहिजे होती' असेंच उत्तर देणार नाही काय ? साराश, ज्याची अपेक्षा करण्यासाठीं एखाद्या विशिष्ट कर्त्याच्या ठायीं असलेल्यापेक्षा अधिक ज्ञानाची व बुद्धीची गरज नसते, त्या परिणामाबद्दलची जबाबदारी ते कर्त्याकडून खरोखर अनपेक्षित असले तरी,

तो दूर टाकू शकणार नाही. मनात यत्किंचितहि स्वार्थपेक्षा न ठेवता, शुद्ध हेतूनें देसील कोणी वैद्यकशास्त्रातील अर्घमष्ट विद्यार्थी एखाद्या दुर्घरोगपीडित रग्णावर शस्त्रक्रिया करून त्याच्या अकाली निघनास कारणीभूत होईल, तर अवळच राहात असलेला त्याचा वैद्यविद्यापारंगत शिक्षक त्यास या जीवितहानी-बद्दल जबाबदार धरल्यावाचून राहणार नाही.

आता जे परिणाम कर्त्याकडून अनपेक्षित असून ज्याची अपेक्षा करणें त्याला खरोखर शक्यहि नव्हतें, अशा परिणामाची जबाबदारी मात्र त्याच्यावर केव्हाही टाकता येणार नाही. भरलेली बंदुक एखाद्या आलमारींत शक्य तितक्या काळजीनें ठेवून ताळा लावल्यानंतर कोणी बाहेर गेला असताना, त्याच्या पश्चात् आलेल्या पाहुण्याचा कोणी ब्राह्म्य मुलगा तेथें शिरून कोठून दुसरीकडून फिहरी मिळवून त्या बंदुकीस हात लावेल, तर त्याला त्या गृहस्थानें काय करावें ? कालिदासद्युद्रकादिकांनी नाटकें लिहिलीं त्यावेळेस तद्वग विद्यार्थीवर्गाचें जीवन अनेक फडक निर्बंधांनीं जपडलेलें असून, त्यांचीं नाटकें बभ्रुर्षी प्रौढ, विवाहित व सुविद्य स्त्री-पुरुषांचेच दृष्टीस पडण्याचा सभय होता. अशा स्थितींत फाई दातकानंतर मुद्रणकलेचा प्रसार होऊन आपल्या नाटकाच्या शेंकड्यांनीं प्रती निघतील, अनेक तद्वग अपकबुद्धीच्या स्त्री पुरुष विद्यार्थ्यांच्या हातीं त्या जाऊन त्यांना जाहीरपणें तीं नाटकें शिकविण्यात येतील, त्याप्ररोवर सभेंवतालची परिस्थिति इतकी बिघडेल कीं, दिवसां आपल्या नाटकातील दंगार घाचून सायकाळींच अनेक अनिष्ट दृश्ये चलचित्रपटांत प्रत्यक्ष पाहिलीं जातील, मनुष्याला आपल्या वृत्ति ताऱ्यात ठेवण्यास शिकविणाऱ्या निर्बंधांना धुगारून देण्यात येईल, इत्यादि गोष्टींची विचान्या कालिदासद्युद्रकादिकांना मुळींच कल्पना नसली तर त्यात त्याचा काय दोष ? मग, तद्वगच्या मनोवृत्ति बिघडविण्याबद्दलचा आरोप त्याचेवर करण्यापूर्वी या गोष्टीचा विचार आधुनिक मुझांनीं करावयास नको काय ? ”

हेतु आणि परिणाम

परिणामासबधीच्या यरील विवेचनावरून हें कळून येईल कीं, हेतु व परिणाम यात कित्येक प्रसंगीं मानण्यांत येणारा परस्परविरोध वस्तुतः नसतो. कर्मांची नीतिमत्ता हेतूरून ठरवावी किंवा परिणामावरून ठरवावी असा

प्रश्न विचारण्यात येतो, तेव्हा हेतु व परिणाम याची परस्परभिन्नता त्यांत गृहीत धरलेली असते. पण वास्तविक पाहता हेतु हा परिणामाचाच एक प्रकार आहे. अपेक्षित इच्छित परिणामांना हेतु म्हणतात. मात्र केवळ इतक्याच परिणामावर कर्मांची नीतिअनीती अवलंबून ठेविता येत नाही. केवळ इच्छितच नव्हे तर सर्व अपेक्षित परिणाम, व त्याशिवायहि ज्याची अपेक्षा करणे कर्त्याच्या बुद्धीच्या आवाक्याबाहेर नव्हते असे अनपेक्षित परिणाम, हे सर्व कर्मांच्या नीतिअनीतीवर प्रकाश टाकित असतात. साराश, ज्या अनपेक्षित परिणामाची अपेक्षा करणे कर्त्यास सहजासहज शक्य नव्हते तेवढे धाडून इतर सर्व परिणामांवरून कर्मांची कार्याकार्यता ठरत असते. हेतु घ्यावला असेल तर प्रत्यक्ष परिणाम कसेहि झाले तरी ते कर्म नैतिक मानावे हे मत योग्य नव्हे.

यावरून आता नीतिशास्त्रविषयक चर्चेत नेहमी कानावर येणाऱ्या “शुद्ध बुद्धि” या शब्दप्रयोगाचाहि वास्तव अर्थ वाचकाच्या ध्यानात येईल असे घाटने. कधी कधी शुद्ध बुद्धि म्हणजे परिणामविचाराला सर्वस्वी बहिष्कृत मानणारी बुद्धि असा अर्थ केला जातो. या अर्थाने शुद्ध बुद्धि शक्य नसून ती एक असंभवनीय कल्पना आहे. कोणतेहि ऐच्छिक कर्म घेतले तरी ते प्राप्त परिस्थितीला कोणत्या ना कोणत्या मूल्याकडे घेऊन जाण्याच्या दृष्टीने— म्हणजेच प्राप्त परिस्थितीवर काही एक विशिष्ट परिणाम घडवून आणण्याच्या हेतूने केले जाते. याशिवाय अन्य प्रकारे केले गेलेले ‘कर्म’ ऐच्छिक ठरणार नाही. आणि अनैच्छिक नैसर्गिक शारीरिक हालचालींच्या बाबतीत बुद्धीचा प्रश्न उद्भवतच नाही; निदान ती कर्मे नीतिशास्त्राच्या कक्षेत येत नाहीत. शुद्ध बुद्धीचा दुसरा अर्थ केवळ हेतुशुद्धता असा केला जातो. या अर्थाने ती कर्मांच्या नीतिअनीतीची पर्याप्त कसोटी नव्हे हे वर दाखविलेच आहे. यासाठी या बुद्धीच्या कार्यक्षेत्रात उपरोक्त प्रथम तीनहि प्रकारच्या परिणामाचा विचार समाविष्ट मानला पाहिजे. याशिवाय बुद्धीचे शुद्धत्व म्हणजे केवळ निष्कामता (निर्ममता, निस्वार्थता) असेहि कधीकधी म्हटले जाते. परंतु निष्कामता हा एक नकारार्थी शब्द असल्याने केवळ सेवक्याने आदर्श कर्मांचे वर्णन पूर्ण होणार नाही. एखाद्या कर्माचे परिणाम कर्त्याच्या वैयक्तिक दृष्टीने स्वार्थरहित असूनहि ते जर प्रत्यक्षपणे परहितपरहि नसले—किंबहुना

परहितवाधकच असले—तर तें कर्म निष्काम असूनहि चागले ठरणार नाही. माझ्या कृतीनें जर इतर कोणाचें व्यर्थ नुकसान झालें, तर केवळ त्यात माझा कोणताहि स्वार्थ नव्हता इतकेंच म्हणून माझी नैतिक दृष्ट्या सुटका होणार नाही. वैद्याच्या परिहार्य चुकीमुळे रुग्णास अपाय झाला, तर यात वैद्यानें स्वतःसाठीं एक पैसीहि किंवा अन्य कोणतीहि अपेक्षा बाळगली नव्हती—त्याची मुद्दि शुद्ध म्हणजे निष्काम होती—इतकें म्हणून त्या कर्माचें समर्थन होऊ शकणार नाही. याचाच अर्थ असा कीं, आदर्श ऐच्छिक कर्म केवळ निष्काम असून भागणार नाही तर तें कार्यहि असलें पाहिजे !

प्रकरण सोळावें

वैथेम व मिल यांचा उपयुक्ततावाद

निष्काम आणि कार्य

मागील दोन प्रकरणात वर्णन केलेली ऐच्छिक कर्मांची प्रक्रिया व तदनुषंगाने दिलेली परिभाषा आपल्या यापुढील विवेचनात पुष्कळ उपयुक्त ठरेल. गीतोक्त आदर्श कर्म केवळ निष्काम (व निरहकार) असतें इतकेंच नव्हे, तर तें कार्यहि असतें. सकाम निष्काम भेदाचा सबंध प्रेरक मूल्याशी, कर्म-प्रेरणेशी, असतो. कार्य-अकार्य भेदाचा सबंध प्रत्यक्ष प्राप्त परिस्थिती लक्षात घेऊन निश्चित केलेल्या कर्माच्या तपशिलाशी असतो. प्रथम प्रकारच्या भेदानें कर्म करण्याचें ठरविण्याच्या वेळची कर्त्याची प्रवृत्ति कशा प्रकारची आहे, त्याचा एकदर दृष्टिकोन कोणत्या स्वरूपाचा आहे, हें कळतें; द्वितीय प्रकारच्या भेदानें त्याच्या विवेचक बुद्धीचें स्वरूप ध्यानात येतें. ही बुद्धि इच्छित व अपेक्षित परिणामाचा विचार करून, प्रत्यक्ष परिस्थितीकडे पाहून, साधनें निश्चित करून, कर्माचा तपशील ठरविते. मूळ प्रेरक मूल्य हें प्रवासाच्या अंतिम साध्यासमान होय. काशीस जावयाचें इतकेंच म्हटल्यानें प्रवासाची ठोकळ दिशा कळेल; परंतु मार्गाचा, सादनाचा, व इतर तपशील ज्ञात होणार नाही तद्वत् अमुक कर्म कर्ता निष्कामतेनें करित आहे असें म्हटल्यानें त्याचा दृष्टिकोन, त्याच्या अंतःकरणाची वृत्ति, दिग्दर्शित होईल, तें कर्म 'कसे' आहे 'का' आहे, 'कशासाठी' आहे, हें कळेल, पण तेवढ्यानेंच तें 'काय' आहे हें कळणार नाही. आणि ज्याप्रमाणे काशीला जाण्याची मूळ प्रेरक इच्छा मनीं असून

हि प्रत्यक्ष प्रवासाचा तपशील ठरवितेवेळीं एखादी व्यक्ति अज्ञानामुळे भलताच चुकीचा मार्ग निश्चित करू शकते, तद्वत् परहितान्या निष्काम ध्येयानें प्रेरित होऊन आरामिल्लें कर्म देखील प्रत्यक्ष तपशिलाच्या दृष्टीनें अकार्य म्हणून चुकीचें ठरू शकेल. याप्रमाणें मूळ कर्मप्रवृत्ति निष्काम असूनहि मनुष्याचें आचरण बौद्धिक धांदल्यामुळे सदांच ठरू शकतें. अर्जुनाचा मोह याच स्वरूपाचा होता. तो सक्काम नव्हता. अर्जुन मनानें निष्काम पण कार्यकर्मविरोधी झाला होता. त्याची विवेचक बुद्धि 'मोहकालिला'त सापडली होती; 'श्रुतिविप्रतिपन्ना' होऊन ती 'प्रज्ञावाद' करू लागली होती! त्याची अतिम ध्येयभावना व म्हणून मूळ कर्मप्रेरणा चूक नव्हती, पण त्या ध्येयाप्रत पोचण्यासाठीं वस्तुतः तो योग्य मार्गावरच असता तो मार्ग चुकीचा आहे असें त्याची विवेचक बुद्धि त्याला उगीचच सांगत होती. श्रीकृष्णानें ही त्याची चूक त्याच्या नजरेस आणून त्याला त्याच (धर्मयुद्धस्वरूपी) मार्गात स्थिर केलें.

व्यवसायात्मिका बुद्धीनें मूल्ये निश्चित होऊ शकतात, त्याचे ठायीं भावना असली म्हणजे मग प्राप्त परिस्थितीच्या अवलोकनानें (ती परिस्थिति त्या मूल्याच्या तुलनेत कमी भरते असें व्यक्तीस भासल्यास) टोकळस्वरूपी कर्म-प्रवृत्ति होते. यानंतर विवेचक बुद्धि या परिस्थितीत (त्या मूल्याप्रत जाण्यासाठीं) काय कर्म करावयाचें याचा—म्हणजे कर्माच्या तपशिलाचा—वित्त्विक विचार करून निर्णय देते. गीताक्त आदर्श कर्मात कर्मप्रवृत्ति व कर्मतपशील हीं उभय दृढ असली पाहिजेत व शिवाय कर्ता निरहकार असला पाहिजे. गीतेच्या या आदर्श कर्मकल्पनेचें स्पष्टीकरण करण्यापूर्वी यासंबंधात काही प्रमुख पाश्चिमात्य नीतिपयांच्या मताची चर्चा आम्ही या व पुढील प्रकरणात करणार आहों. या चर्चेच्या पार्श्वभूमीत गीताप्रणीत कर्माकर्ममीमासेचें स्वरूप व महत्त्व अधिक स्पष्टपणें ध्यानात येईल. पैकीं या प्रकरणात आपण आग्ल नीतिशास्त्रवेत्ते बथॅम^१ व मिल^२ यांचा जो उपयुक्ततावाद नामक प्रसिद्ध पथ आहे त्याचें परीक्षण करू.

१ जावनकाल इ स १७४८-१८३२ ग्रंथ *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (इ स १७८९). याशिवाय *Deontology* नामक पुस्तक मृत्यूनंतर प्रकाशित झालें

२ जॉन स्टुअर्ट मिल, प्रसिद्ध आग्ल तत्त्ववेत्ता, जावनकाल इ स. १८०६-१८७१ यांनी अर्थशास्त्र, नातिशास्त्र, तर्कशास्त्र, इत्यादि अनेक विषयावर महत्त्वाचें लेखन केल आहे.

उपयुक्ततावादः पुष्कळांचे पुष्कळ सुख

उपयुक्ततावादाच्या मताप्रमाणे सुख हेच जीवनाचे एकमेव ध्येय, व म्हणून कर्माची नीतिअनीति ठरविण्याचे गमक आहे. कर्माची इष्टानिष्टता त्याच्या परिणामावरून ठरते. ज्या प्रमाणात ते परिणाम सुखवर्धक व दुःख-शामक असतील त्या प्रमाणात कर्म नैतिक ठरेल, उलटपक्षां ते अनैतिक ठरेल. परंतु इतके म्हटल्यानेच सुटण्याइतका नीत्यनीतीचा प्रश्न सुलभ नाही ! सुख खरे; पण कुणाचे ? स्वतः कर्त्याचे की इतराचे ? स्वतःचेच म्हटले तर हा उघडउघड चार्वाकपथी स्वार्थी प्रकार होईल याची या आधुनिक उपयुक्ततावाद्यांना जागीव होती. वैयर्थ्य व मिल हे दोघेहि व्यक्तिशः उदारमतवादी व समाजोत्कर्षेच्छु होते. त्यांच्या नीतिविषयक विवेचनात दोष असले तरी त्याचे-विशेषतः मिलचे-प्रमुख सिद्धांत एकदरीत परार्थपरायणच आहेत. प्रत्येकाने सदैव केवळ स्वमुखासच प्रत्यक्ष ध्येय मानावे हा एक निवृष्ट नीति-पथ होईल हे ते जाणून होते. ज्या समाजातील व्यक्तींचे ध्येय असे असेल तो आज ना उद्या रसातळास जाईल यात काय संशय ? म्हणून कर्माच्या कार्याकार्यतेचे गमक सुख हेच असले तरी हे सुख म्हणजे व्यक्तीचे स्वतःचेच सुख नसून समाजातील 'पुष्कळांचे पुष्कळ सुख' (शक्य तितक्या मोठ्या जनसंख्येचे शक्य तितके मोठे सुख) हे होय, असे आप्रहाने प्रतिपादून यांनी आपल्या उपयुक्ततावादाचे स्वरूप उज्ज्वल करण्याचा प्रयत्न केला आहे. कोणतेहि दृष्टर स्वभावतःच चांगले अगर वाईट नसून, त्यांच्या परिणामां किती प्रमाणात जनसौख्य साध्य होते यावर त्यांची इष्टानिष्टता अवलंबून असते. एकच कृत्य एका परिस्थितीत या दृष्टीने सुपरिणामी तर अन्य परिस्थितीत तद्विपरीत ठरू शकेल. यामुळे उपयुक्ततावाद्यांची नीतिअनीतीची कसोटी नेहमी परिस्थितिसापेक्ष असते; त्रिफालाबाधित नैतिक टरणारी कर्मे या मतानुसार खरोखर सभ्यनीय वाटत नाहीत. सुख व दुःख हे सवेदनाप्रसार असल्याने हे बाह्य परिस्थितीवर अवलंबून तर असतातच; परंतु त्या-धिवाय प्रत्येक व्यक्तीच्या विशिष्ट मानसिक रचनेवर व अवस्थेवरहि ते अवलंबून असतात.

इतरांचे सुख साधताना व्यक्तीला स्वतःला त्या कर्माने नेहमीच सुख होईल असे नव्हे. किती तरी प्रसंगी परार्थ साधण्यासाठी कर्त्याला स्वमुखाचा होम द्यावा लागतो. अशा वेळी व्यक्ति स्वसुखाने आत्महत्याइडे वळेल काय !

हि प्रत्यक्ष प्रवासाचा तपशील ठरवितेवेळीं एखादी व्यक्ति अज्ञानामुळे भलताच चुकीचा मार्ग निश्चित करू शकते, तद्वत् परहिताच्या निष्काम ध्येयानें प्रेरित होऊन आरमिलेलें कर्म देखील प्रत्यक्ष तपशिलाच्या दृष्टीनें अकार्य म्हणून चुकीचें ठरू शकेल. याप्रमाणें मूळ कर्मप्रवृत्ति निष्काम असूनहि मनुष्याचें आचरण बौद्धिक घाटाळ्यामुळे सदोष ठरू शकतें. अर्जुनाचा मोह याच स्वरूपाचा होता. तो सकाम नव्हता. अर्जुन मनानें निष्काम पण कार्यकर्मविरोधी झाला होता, त्याची विवेचक बुद्धि 'मोहकालिया'त सापडली होती; 'श्रुतिविप्रतिपत्ता' होऊन ती 'प्रज्ञावाद' करू लागली होती! त्याची अतिम ध्येयभावना व म्हणून मूळ कर्मप्रेरणा चूक नव्हती; पण त्या ध्येयाप्रत पोचण्यासाठीं वस्तुतः तो योग्य मार्गावरच असता तो मार्ग चुकीचा आहे असें त्याची विवेचक बुद्धि त्याला उगीचच सागत होती. श्रीकृष्णानें ही त्याची चूक त्याच्या नजरेस आणून त्याला त्याच (धर्मयुद्धस्वरूपी) मार्गांत स्थिर केलें.

व्यवसायात्मिका बुद्धीनें मूर्खें निश्चित होऊ शकतात; त्याचे टायी भावना असली म्हणजे मग प्राप्त परिस्थितीच्या अवलोकनानें (ती परिस्थिति त्या मूर्खाच्या तुलनेंत कमी भरते अनें व्यक्तीस भासल्यास) टोकळस्वरूपी कर्म-प्रवृत्ति होते. यानंतर विवेचक बुद्धि या परिस्थितीत (त्या मूल्याप्रत जाण्यासाठीं) काय कर्म करावयाचें याचा-म्हणजे कर्माच्या तपशिलाचा-चिन्तित्वक विचार करून निर्णय देते. गीताक आदर्श कर्मांत कर्मप्रवृत्ति व कर्मतपशील हीं उभय शुद्ध असलीं पाहिजेत व शिवाय कर्ता निरहकार असला पाहिजे. गीतेच्या या आदर्श कर्मकल्पनेचें स्पष्टीकरण करण्यापूर्वी यासंबंधात काही प्रमुख पाश्चिमात्य नीतिपथाच्या मताची चर्चा आम्ही या व पुढील प्रकरणात करणार आहों. या चर्चेच्या पार्श्वभूमीत गीताप्रणीत कर्माकर्ममीमासेचें स्वरूप व महत्त्व अधिक स्पष्टपणें प्यानात येईल. पैकीं या प्रकरणात आपण आगल नीतिशास्त्राचे ते बघेंम^१ व मिल^२ याचा जो उपयुक्ततावाद नामक प्रसिद्ध पथ आहे त्याचें परीक्षण करू.

१ जावनकाल इ स १७४८-१८३२. ग्रंथः *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (इ. स. १७८९). याशिवाय *Deontology* नामक पुस्तक मृत्यूनंतर प्रकाशित झालें

२ जॉन स्टुअर्ट मिल, प्रसिद्ध आगल तत्त्ववेत्ता, जीवनकाल इ स. १८०६-१८७३. यांनी अर्थशास्त्र, नातिशास्त्र, तर्कशास्त्र, इत्यादि अनेक विषयावर महत्त्वाचें लेखन करून आहे.

मानवी मनाचा नैसर्गिक कल स्वसुखाकडे आहे किंवा परसुखाकडे आहे? निसर्गतः मानवी मन स्वसुखपरायणच असते असा या उपयुक्तावाद्याचा विश्वास आहे. मनुष्याचा, किंवा अखिल जीवजाताचा, उपजत कल स्वसुखाकडेच असून, परार्थप्रवृत्ति त्याला मुद्दाम शिकवावी लागते अशी याची भूमिका आहे. मानसशास्त्रीय दृष्टिकोनाने वस्तुस्थिती वर्णाविद्याची झाल्यास मनुष्य जात्या स्वसुखप्रवृत्त “असतो”, मात्र नीतिशास्त्रदृष्ट्या आदर्शाचा विचार करावयाचा असल्यास त्याने परसुखप्रवृत्त “व्हावे” किंवा “असले पाहिजे”, असा उभय दृष्टिकोनांचा हे समन्वय करू पाहतात.

परंतु असा समन्वय करणे ही याना वाटते तितकी सोपी गोष्ट नाही। स्वसुख व परसुख याची समाधानकारक सांगड घालण्याच्या प्रयत्नाच्या लढकावर नीतिशास्त्रातील अनेक पथोपपथांची जहाजे आजवर फुटली आहेत। हा मेळ घालण्याच्या प्रयत्नात बॅथेम आणि मिल यांच्या विवेचनात भरपूर विसंगति व तर्कदुष्टता शिरली आहे। त्यातहि बॅथेम हे प्रारंभीच्या स्वसुखपर भूमिकेला मिलपेक्षा अधिक चिकाटीने चिकटून राहिल्याने त्याच्या लेखनात अतर्गत विसंगति त्या मानाने कमी आहे. परंतु मिलची वृत्ति जात्याच उदार व दृष्टिकोन एकदरीत विशाल असल्याने, आपल्या विवेचनाचा रथ कसेहि करून बहुजनहितैषी निःस्वार्थ स्वरूपाच्या अंतिम साध्याप्रत नेऊन पोचविण्याच्या उद्यमात त्यांनी विसंगतीची आडवळणे घेण्याबद्दल विशेष पर्वा घालगल्याचे दिसत नाही। तर्कशास्त्रावर मान्यताप्राप्त ग्रंथ लिहिणाऱ्या या तत्त्वविवेचकाने आपल्या नीतिशास्त्रनिरूपणात केलेले अनेक हेत्वाभास हे वाक्ययुक्तांतील एक आश्चर्यच होय।

उपयुक्तावाद्यांचे लौकिक सुख आणि गीतेंतला अलौकिक आनंद

बॅथेम व मिल यांच्या विचारसरणीतील हे सारेच दोष येथे विपद करून सांगणे शक्य नाही. आपल्या प्रस्तुत विषयास संचित इतकीच त्याची चर्चा आपल्यास येथे करावयाची आहे. यासंबंधात प्रथमच लक्षात घेण्यायोग्य गोष्ट म्हणजे ज्या मुसाला हे अंतिम ध्येय मानतात ते केवळ लौकिक सुख होय या स्थळी आम्ही ‘लौकिक’ असा शब्द वापरला आहे; ‘ऐंद्रियिक सुख’ असे म्हटले नाही. कारण तुम्ही अंतिम ध्येय म्हणून मानलेले सुख म्हणजे केवळ ऐंद्रियिक सुख आहे असे म्हटल्यास किंवा मुचयिस्त्यास याना मोठा राग येतो;

व आमच्या मताची ही व्यर्थ नालस्ती आहे असे हे म्हणतात. कुत्रा, माजर, डुकर, इत्यादि जनावराना केवळ ऐंद्रियिक सुखच शक्य असले, तरी मानवी प्राण्याची सुखोपभोगशक्ति केवळ तेवढ्यापुरतीच सीमित नसून त्याव्यतिरिक्त इतरहि उच्च प्रकारच्या सुखाचा अनुभव घेणे मनुष्याला शक्य असते, व अशा रीतीने जे जे म्हणून सुख मनुष्याला उपभोगेने शक्य आहे ते सारे आम्ही प्रतिपादित असलेल्या सुखस्वरूपी ध्येयात अवर्भूत मानले पाहिजे असा युक्तिवाद मिल यांनी स्वसमर्थनार्थ केला आहे.^१ परंतु तो तितक्यापुरता बरोबरहि असला तरी ऐंद्रियिक सुखाव्यतिरिक्त इतर मानवी सुखाची जी उदाहरणे मिल व बैथॅम यांनी दिली आहेत, ती पाहता त्यांचे हे सुख म्हणजे केवळ लौकिक सुख असून, ज्या अलौकिक स्थितप्रज्ञजन्य आनंदावस्थेचे दर्शन गीतेंत घडते, त्याची कल्पना या पाश्चिमात्य उपयुक्ततावाद्यांच्या विचारसरणीत आढळून येत नाही असे म्हणणे भाग आहे. गीतोक्त शुद्ध आनंद एकजिनसी व अखंड आहे, तर मिल सुखात मिश्र भिन्न विभाग कल्पितात.^२ गीताप्रणीत आनंद एकस्वरूपी भेदरहित आहे तर मिल सुखात प्रकारभेद मानतात^३. मनातल्या सर्व स्वसुखपर इच्छा विराय पावल्याशिवाय तो शाश्वत आनंद प्राप्त होणार नाही असे गीताकार म्हणतात, तर मिल सुख स्वरूपी अंतिम ध्येयात गायनश्रवणाचे सुख, शारीरिक आरोग्याचे सुख, सत्तेचे सुख, स्वकी-तांचे सुख, किंवा द्रव्यप्राप्तीने होणारे सुख अशासारख्या गोष्टींचाहि समावेश करतात. "न प्रहृष्यथिय प्राप्य" (५-२०) असा आदेश देऊन

१ *Utilitarianism* (Longmans, Green & Co, London, eleventh edition, 1891) pp. 10-11.

२ *Ibid* pp. 54, 55, 56, 57.

३ *Ibid* pp 11-14. हे सारे प्रकारभेद लौकिक सुखाच्या क्षेत्रातच मोडत असल्याने, हे प्रकारभेद मानूनहि मिल अलौकिक आनंदाप्रत पोचत नाहीत आणि गिवाय, सुखात प्रकारभेद मानणे हे 'सुख हेंच केवळ एक ध्येय आहे' या मिलच्या मूलभूत भूमिकेची विसंगत ठरते ते वेगळेच.

४ *Ibid* pp. 54-57; see specially: "They are some of the elements of which the desire of happiness is

गीता मनाच्या धुव्भावस्थेचा अवेहेर करिते, तर मिल मानसिक धुव्भावस्थेला (Excitement) मानवी सुखाचा एक आवश्यक घटक मानतात! थोडक्यात सांगावयाचें म्हणजे, बॅथेम व मिल यांचें सारच विवेचन मानवी जीवन लौकिक दृष्ट्या अधिकात अधिक सुखासमाधानानें कसें व्यतीत होईल, व त्यातलीं दुःखें शक्य तितकीं कमी कशीं होतील या घेयास अनुसरून केलेलें आहे. Pleasure व Happiness असे दोन वेगवेगळे शब्द बरी मिल यांनी आपल्या विवेचनात वापरले आहेत, तरी त्यातील द्वितीय पदाचें स्पर्णीकरण करताना ते प्रथम पदाचाच उपयोग करितात, या दोघाना ते मूलतः भिन्न मानीत नाहोंत आपल्या कल्पनेंतील आदर्शावस्थेत दुःख “शक्य तितकीं कमी” होतील (तीं पूर्णपणें नाहींशी होतील हें गीतेनें दिलेंलें आश्वासन ते देत नाहोंत) असे मिल व बॅथेम म्हणतात, त्यावेळेस त्यांच्या दृष्टीसमोर दारिद्र्य, बेकारी, अपवात, रोगराह, अत्याचार, इत्यादि लौकिक दुःखें असतात, उलट, ‘प्रसादे सर्वदुःखाना हानिरस्योपजायते’ (२-६५) असें गीतासार म्हणतात, तेव्हा त्यांच्या विशाल व विश्वव्यापक विचारांच्या शेंपत केवळ उपरोक्तोक्त लौकिक दुःखेंच येत नसून, जन्ममरणचक्र (२-५१, १२७), आत्मस्वरूपपराङ्मुखता यासारखीं सकल लौकिक दुःखाचीं मूलभूत दुःखींजोडि असतात

म्हणूनच ‘परम भव’ (३ ११), ‘अत्यंत सुख’ (६ २८), ‘परा शान्ति’ (४-३९), ‘ब्राह्मी स्थिति’ (२ ७२), ‘सपूर्ण दुःखरहित अखंड आनंदमय अवस्था’, ‘अश्वय सुख’ (५ २१) इत्यादि प्रकारें गीतेंत वर्णिलेली आदर्श तत्स्वरूपावस्था, आणि मिलनी पुढील वाक्यसमूहात स्पष्ट केलेलें सुखरूपी अंतिम घेय यात वाचकाना जमान अस्मानाचें अंतर आढळून

made up And the utilitarian standard sanctions and approves their being so” (p 56) “The utilitarian standard tolerates and approves those other acquired desires” (p 57)

१ Ibid p 19

२ Ibid p 18 पुढें उष्टून केलसा सबिस्तर उतारा पाहा

३ उदाहरणार्थ पाहा Ibid p 21 22

येईल ! मिल म्हणतात : “ If by happiness be meant a continuity of highly pleasurable excitement, it is evident enough that this is impossible. A state of exalted pleasure lasts only moments, or in some cases, and with some intermissions, hours or days, and is the occasional brilliant flash of enjoyment, not its permanent and steady flame. Of this the philosophers who have taught that happiness is the end of life were as fully aware as those who taunt them. The happiness which they meant was not a life of rapture, but moments of such, in an existence made up of few and transitory pains, many and various pleasures, with a decided predominance of the active over the passive, and having as the foundation of the whole, not to expect more from life than it is capable of bestowing. A life thus composed, to those who have been fortunate enough to obtain it, has always appeared worthy of the name of happiness. And such an existence is even now the lot of many, during some considerable portion of their lives. The present wretched education, and wretched social arrangements, are the only real hindrance to its being attainable by almost all.”^१ यातला अर्थपासून इतिपावेतोंचा लौकिक दृष्टिकोन स्पष्टच आहे ! ही आदर्शावस्था प्राप्त करून घेणाऱ्या अनेक व्यक्ति अस्तित्वात असून, काही सामाजिक व दैक्षणिक सुधारणा घडवून आणल्या तर जगातील बहुतेक सान्याच व्यक्ति त्या अवस्थेप्रत पोचतील असे त्यांना वाटते. गीताकाराचा जीवनादर्श साध्य करून घेणे हे एका दृष्टीने इतके सोपे नाही, व दुसऱ्या दृष्टीने इतके कठीणहि नाही ! तो आदर्श प्राप्त करून

१ Ibid pp. 18-19 हा उतारा महत्त्वाचा असल्याने येथे विस्ताराने उद्धृत केला आहे. सर्व प्रयत्न करूनहि जीवनाचे हे अंतिम ध्येय सर्वांना शक्य नाहीच, बहुतेक सर्वांना (Almost all) ते शक्य होईल ! ‘ तसाचि उरलों कसा ’ (केकावलि) असे म्हणण्याची पाळी येगारे हे उर्वरित दुर्दैवी प्राणी कोण ?

घेण्याची गीतोक्त साधने वेगळ्याच स्वरूपाची आहेत. गीताकाराना केवळ प्रचलित सामाजिक कुव्यवस्थेच्या नांवाने बोट मोडून व्यक्तीच्या नैतिक अधःपाताचे समर्थन करणे योग्य वाटत नाही. त्याचा भर सामाजिक सुधारणेपेक्षा वैयक्तिक स्वसुधारणेवर पार अधिक आहे.

उद्धरेदात्मनात्मानं नात्मानमवसादयेत्
आत्मैव ह्यात्मनो बंधुरात्मैव रिपुरात्मनः ॥ ६-५ ॥

बन्धुरात्मात्मनस्तस्य येनात्मैवात्मना जितः
अनात्मनस्तु शत्रुत्वे वर्तेतात्मैव शत्रुवत् ॥ ६-६ ॥

[स्वतः आपला उद्धार करावा, स्वतःचा अधःपात करून नेये. कारण (मनुष्य) स्वतःच स्वतःचा बंधु (हितकर्ता) व स्वतःच स्वतःचा शत्रु (नुकसान करणारा) असतो—५. ज्याने स्वतःच स्वतःला (म्हणजे स्वतःच्या इद्रियाना व मनाला) जिंकले तो स्वतःच स्वतःचा बंधु होय; परंतु ज्याने स्वतःला अशा प्रकारे जिंकले नाही, तो स्वतःशीच शत्रूप्रमाणे वैर करितो—६] ही त्याची प्रत्येकास शिकवण असून, ह्या आत्मोद्धारात व्यक्तीच्या इच्छाशक्तीच्या व प्रयत्नाच्या दुर्बलतेशिवाय कोणताही बाह्य 'प्रत्यवायो न विद्यते' (२-४०) असे त्याचे आश्वासन आहे. अशा प्रकारे या ध्येयमार्गात बाह्य अडचण नसल्याने एका दृष्टीने हा सोपा असला तरी स्वतःचीच ही अडचण मानवाना इतकी वाधते की, ह्याप्रमाणे आत्मोद्धार करून घेणारे लोक जगात किती आहेत असे विचारले तर (मिलच्या अगदी उलट) गीताकार उत्तर देतील—

मनुष्याणां सहस्रेषु कश्चिद्यतति सिद्धये

यततामपि सिद्धानां कश्चिन्मां वेत्ति तत्त्वतः ॥७-३॥

याप्रमाणे गीतेतली आदर्श आनंदावस्था अलौकिक व आध्यात्मिक आहे, तर उपयुक्ततावाद्यांचे मुख केवळ ऐंद्रियिक व मानसिक, म्हणजेच

१ 'प्रत्यवायो न विद्यते' च्या या अर्थाकडे वाचकांचे विशेष लक्ष जाईल अशी अपेक्षा आहे. एक आधुनिक आग्ल नीतिशास्त्रतज्ञ देसाल लिहितात : "There is no stonewall in the way of man's moral progress. There is only himself."—*A manual of Ethics*, by Dr. Mackenzie, 1929, p. 82-83.

एका शब्दात सांगायचे झाल्यास लौकिक आहे हे स्पष्ट आहे. आणि लौकिक सुखाला ध्येय मानलें म्हणजे स्वसुख व परसुख यातला विरोध धनिवार्य होऊन, त्याची सांगड घालण्यासाठी अनेक प्रकारचे कौटुकम लढविणें नीति-शास्त्रविवेचकाना भाग पडतें स्वतःचें खरें आध्यात्मिक हित व इतरांचेंहि तसेंच हित, यात विरोध येण्याचें कारण नाहीं हे मार्गें अतिम मूल्याचें स्पष्टीकरण करताना आम्हीं म्हटलेंच आहे. परंतु लौकिक सुखदुःखाच्या क्षेत्रातच वावरावयाचें म्हटल्यास 'क्वचिद्दीणावाय क्वचिदपि च हाहेति रुदनम्' किंवा 'राव पडले पत चढले' असा प्रकार आढळायचाच ! अतिम आध्यात्मिक दृष्टीनें पाहता—

सर्वभूतेषु येनैकं भावमव्ययमीक्षते

अविभक्तं विभक्तेषु तज्ज्ञानं विद्धि सात्त्विकम् ॥१८-२०॥

[भिन्नत्वानें प्रतीत होणाऱ्या सर्व भूतमात्रात एकच अविभक्त अविनाशी तत्त्व ज्या ज्ञानानें दिसतें त्या ज्ञानास सात्त्विक मान] असे म्हटलें असलें तरी लौकिक दृष्ट्या सर्व प्राणी परस्परभिन्नच आहेत. 'व म्हणून या लौकिक क्षेत्रात एकास ज्या गोष्टीनें सुख तिनेंच दुःस्यास दुःख असा प्रकार आढळणें साहजिकच आहे. सामाजिक सुधारणा करून ही विषमता थोडी फार कमी करिता आली तरी ती संपूर्ण नाहीशी होणें सभाव्य वाटत नाहीं. वामुळें आदर्श व्यक्तीचें वर्णन करिताना गीता 'सर्वभूतहिते रताः' (५-२५) असे विनासकोच म्हणते, तर सर्वात्मैक्यभावाची बैठक नसलेल्या मिलसारख्याना 'पुष्कळाचें पुष्कळ सुख' असा अडसळणारा शब्दप्रयोग वापरून आपली ध्येयकल्पना व्यक्त करावी लागते !

स्वसुख व परसुख यांच्या समन्वयाचे प्रयत्न

लौकिक स्वसुख व परसुख यातल्या विरोधानें याची उडणारी तारांबळ पाहण्यासारखी आहे मानवप्राणी जाल्या स्वार्थी आहे या विधानालाहि सोडवत नाहीं, आणि मानवी ध्येयात परसुखेच्छेला काहीच स्थान न दिलें तर तें अगदीं तुच्छ व हीन होईल ही वस्तुस्थितीहि दृष्टीआड करिता येत नाहीं, अशी याची द्विधा मनःस्थिति दिसून येते. या दोन दृष्टिकोनाच्या मध्ये याची विचारसरणी हेलकावे घेत राहून ती कधीं इकडे तर कधीं तिकडे झुकत असते.

यातून मार्ग वाढून या दोन योमाचा समन्वय साधण्यासाठी हे उपयुक्ततावादी पुढील कोटिक्रमाचा आधार घेतात. एक म्हणजे, मानव प्राणी जन्मतः स्वार्थी (स्वसुखप्रवृत्त) असला तरी पुढे शिक्षणाने व अनुभवाने तो परसुखप्रवृत्त होऊ शकतो. बेथॅम याच्या मताने काही बाह्य भयलोभादि नीतिदडकामुळे (Sanctions of Morality) सर्वसाधारण व्यक्ति परसुखपर आचरण करू लागते. नैसर्गिक (किंवा शारीरिक), राजकीय (किंवा शासकीय), सामाजिक, व धार्मिक (किंवा पारलौकिक), अशा चार दडकाचा त्यानीं यासंबंधात उल्लेख केला आहे. एखाद्या व्यक्तीस स्वसुखार्थ चोरी करण्याची किंवा सरकारी कर चुकविण्याची इच्छा झाली, तरी राजदडक्याने तो चोरीपासून परावृत्त व करभरणासाठी प्रवृत्त होऊ शकतो; आणि अशा प्रकारे तो समाज सुखास कारणीभूत होतो. कोणी एखादा सरकारने देऊ केलेल्या वृक्षिष्टाच्या लोभाने स्वतः कष्ट सोसून रानावनात हिंडून भयंकर गुन्हेगार पकडवून देतो व समाजदुःख दूर करितो. हा झाला राजकीय भयलोभाचा प्रकार. समाजाकडून होणारी निंदास्तुति, बहिष्कार-सत्कार, मानापमान, हे सामाजिक भयलोभ असून याच्या योगेहि स्वार्थप्रवृत्त व्यक्ति समाजहितपरायण वर्तन करू लागते. स्वर्गादि कल्पना हा धार्मिक भयलोभाचा प्रकार होय. निसर्गक्रमाचे पालन व अतिक्रमण केल्याने होणाऱ्या शारीरिक सुखदुःखाचा समावेश नैसर्गिक भयलोभात होतो. अशा या चार प्रकारांनी उपजतः स्वार्थी असलेला मनुष्य परोपकारी आचरण करू लागतो.

परंतु या अशा बाह्य शिक्षालोभांमुळे जो परोपकार करितो तो वास्तविक स्वार्थीच असतो हे स्पष्ट आहे. शिक्षाभयाने किंवा पारितोषिकाच्या लोभाने तो मनुष्य तसे वर्तन करित असतो. इतरांना सुख व्हावे हा त्यातला मूळ हेतु नसतो. राजदडक्याच्या भयानुळेच जो चोरीपासून परावृत्त होतो किंवा उत्पन्नावरील कर देतो तो खरोखर सचोटीचा आहे असे म्हणता येत नाही. तसच जनतेकडून मानसन्मान मिळावा किंवा निंदान अपमान होऊ नये या हेतूनेच जो दानादि सत्कर्म आचरतो तो खरोखर परोपकारी नसून स्वार्थपूजकच म्हटला पाहिजे. यासाठी या अशा बाह्य भयलोभाच्या आधारें स्वार्थ व परार्थ यांत समन्वय साधू पाहणे व्यर्थ होय, अशा प्रकारे साधलेला व साधलेला परार्थ हा खरा परार्थच नव्हे. बेथॅमच्या या मताने मनुष्य जन्मापासून मृत्यूपावेतो खरोखर स्वसुखप्रवृत्तच असतो; कधीकधी तो परसुखेच्छु दिसतो, पण ते म्हणजे

दूरान्वयानें स्वार्थसाधनच होय. या आपर्चीतून बाहेर पडण्यासाठीं मिल-यानीं बंधमच्या या नीतिदडकाना बाह्यस्वरूपी (external) असें संबोधून स्वतः एक नवाच पाचवा दडक मुचाविला आहे, तो म्हणजे परपीडेने व्यक्तीच्या स्वतःच्या मनाला होणारें दुःख व परोपकारानें होणारे सुख हा होय परंतु बंधमच्या दडकापेक्षा हा काहीसा बरा असला तरी यानेंहि स्वार्थपरार्थसमन्वयाची अडचण पूर्णपणें दूर होत नाही. कोणी मनुष्य भिकान्यास दान देतो तें मुख्यत्वेकरून त्या भिकान्याला सतोष व्हावा म्हणून किंवा स्वतःला सतोष होण्यासाठीं ! एखाद्या आजारी मनुष्याला आपण औषध देतो तें त्याला बरें वाटवे म्हणून की आपल्याला बरें वाटवे या हेतूने ! आपला प्रधान हेतु त्याची पीडा हरण करणें हा असतो किंवा त्याची पीडा पाहून आपल्या मनास होणारी पीडा दूर करणें हा असतो ! जर आपला हेतु द्वितीयपक्षीय असेल तर हीं अशीं कृत्ये वास्तविक स्वसुखपरच होतील, आनुषंगिक रीत्याच ती परसुखकारक ठरतील.^१ एवच, मिलच्या 'अतर्गत' (internal) नीति-दडकानेंहि स्वार्थ व परार्थ यात समाधानकारक सांगड घातली जात नाही. ही सांगड घालण्याचे याचे प्रयत्न म्हणजे या उभयताना खरोखर साधणे नसून, जो काही परार्थ म्हणून दिसतो तो वस्तुतः स्वार्थाचाच एक प्रकार होय असें म्हणण्यासारखें आहे. आणि असें म्हणणें म्हणजे ज्या दोन पक्षांत सांगड घालावयाची त्यातील एकाचें स्वतंत्र अस्तित्वच नाकारणें होय बरं, असें करूनहि एकवेळ स्वार्थाला परार्थांत समाविष्ट केलें असतें तरी गोष्ट निराळी होती, पण याच्या प्रयत्नात तर परार्थालाच वितळवून स्वार्थस्वरूप करण्यात येतें !

मानवी जीवनातील परार्थवृत्तीला वास्तविक स्वार्थच मानण्यात बंधम

- १ या दोन दृष्टिकोनातील भिन्नत्वामुळे कर्माच्या उपशिलाबरोहि परिणाम होऊं शकतो भिकान्याची पाडा हरण करणें हा मूळ हेतु असेल तर दाता आपल्यासमक्ष तें दान देऊन याचकाचा आनंद प्रत्यक्ष पाहून नंतर समाधान पावेल परंतु स्वतःच्या मनाची पीडा दूर करणें हाच प्रधान हेतु असेल तर तो आपल्या नोकरास त्या भिकान्याला दान देण्याची आज्ञा देऊन पुढे जाईल, तें खरोखर दिलें गेलें किंवा नाही याची कदाचित् तो विचारपूसहि करणार नाही, किंवा केलीच तर बरबर करील पहिल्या व्यक्तीनें तें दान स्वतःसमक्ष न दिलें तरी तें खरोखर दिल गेलें किंवा नाही, भिकान्यास सतोष झाला किंवा नाही, याची ती बारकाईनें चौकशा करेल

यानीं तितकासा समोच बाळगला नाही;^१ पण मिलच्या उदार हृदयाला या मतातली हनिता बोचल्याशिवाय राहिली नाही. म्हणून आपल्या मताप्रमाणे हि निःस्वार्थ परार्थ शक्य आहे हे दाखविण्याचा प्रयत्न करीत मिल म्हणतात की, प्रारंभी जरी परार्थ हा स्वार्थाचे (स्वसुखाचे) एक साधन म्हणूनच आचरिला जातो तरी पुढेपुढे तो आगवळणी पडल्यावर कित्येक व्यक्ती त्या परार्थालाच मूळ ध्येय म्हणून मानू लागतात, व अशा प्रकारे अतःकरणपूर्वक परोपकारी व्यक्ती या जगात आपल्यास आढळतात. याचे एक उदाहरण म्हणून मिलनीं कृपण मनुष्याचा उल्लेख केला आहे. द्रव्य प्रथम त्याच्या क्रयशक्तीमुळे हवेसे वाटते, पण पुढे कृपणाला द्रव्याचा द्रव्यासाठीच हवा लागतो; म्हणजे जे वास्तविक साधन आहे त्यालाच तो साध्य मानू लागतो.^२ परंतु मिलचा हाहि युक्तिवाद समर्पक ठरत नाही. जे वास्तविक साधन आहे त्याचे साधनत्व विसरून त्याला साध्य मानणे हा उघडच एक अज्ञानाचा, विस्मरणाचा, भ्रमाचा प्रकार होय, ते विस्मरण कालेकरून दूर होताच पुनः ती व्यक्ति त्या साधनाला साधन म्हणूनच मानू लागेल कृपणाचे निरपेक्ष द्रव्य प्रेम हा त्यातलाच एक प्रकार असला, तरी जगातल्या खऱ्या उदारचरित पुढ्याची स्वार्थनिरपेक्ष परार्थप्रवृत्ति याच कोटीची आहे असे म्हणजे म्हणजे तिलाहि एक भ्रामकनृत्तीच ठरविणे होय ! आणि वस्तुस्थितीची योग्य जाणीव होऊन ही अशी 'परोपकारी' व्यक्ति पुनः केव्हा स्वार्थपूजक वनेल याचा अर्थातच नेम नाही ! निरपेक्ष परोपकारवृत्तीचे हे मिलकृत समर्थन म्हणजे वस्तुतः तिचा उपशसच नव्हे तर काय ?

कर्मप्रेरणा व कर्मतपशील

स्वार्थ व परार्थ याचा दुवा साधण्यासाठी मिल व बेंथॅम यांनी दुसऱ्याहि काही कोटिकमाचा अवलंब केला आहे. कोणत्याहि कर्माची मूळ प्रेरक प्रवृत्ति आणि त्या कर्माचा तपशीलस्वरूप उद्देश यात भेद करून, कर्माची नीति-अनीति पक्ष उद्देशावरूनच ठरवावी, मूळ प्रेरक प्रवृत्ति कशीहि असली तरी चालेल, असे यांनी प्रतिपादन केले आहे. कर्माची मूळ प्रेरणा सक्षम आहे

^१ पाहा : *Mental and Moral Science*, by Alexander Bain, (1884), P. 668, last para.

^२ *Utilitarianism*, PP. 51-57.

किंवा निष्काम आहे ह्याकडे लक्ष न देता, तें कर्म-म्हणजे त्याचा तपशील-
कार्य आहे किंवा अकार्य आहे इतकेच विचारात घेऊन कर्माची नीतिमत्ता
ठरवावी असे हें मत आहे. अर्थात् तपशिलाची ही कार्याकार्यता त्याच्या परि-
णामाच्या सुखदुःखत्वावरून ठरवावयाची, आणि त्यात वैयक्तिक सुलापेक्षा
पुष्कळाच्या पुष्कळ सुखावर अधिक भर द्यावयाचा हें सांगणें नकोच. या
कोटिक्रमाने मिल व बैथेम यांनी वरील पेचप्रसंग युक्तीने सोडविल्याचे प्रथम
भासतें खरें. कर्माची प्रेरणा सकाम म्हणजे स्वार्थी असली तरीहि तें कर्म तप-
शिलानें परार्थपर असलें तर तें नैतिकच मानलें जाईल. उदाहरणार्थ, कोणी
पैशाच्या लोभानें का होईना पण एखाद्या जुडणाऱ्याचा प्राण वाचविला, तर
तें कृत्य मूळ प्रेरणेच्या दृष्टीने स्वार्थी असलें तरी मिलच्या मतानें तें आदर्श
परार्थपर म्हटलें जाण्यात हरकत नसावा. मनुष्याची नैसर्गिक स्वार्थी प्रवृत्ति
कर्माच्या मूळ प्रेरणेत राहिली तर राहो, परसुखपर दृष्टि कर्माच्या तपशिलात
शिरली म्हणजे पुढें अशी ही कुशल योजना आहे !

मान या स्थळी मिलच्या Motive शब्दाचा विशिष्ट अर्थ स्पष्ट करणें
इष्ट होईल. सामान्यतः Motive (हेतु) म्हणजे इच्छित परिणाम व
Intention (उद्देश) म्हणजे सर्व अपेक्षित परिणाम (अर्थात् कर्माचा
सर्व अपेक्षित तपशील) असा अर्थ केला जातो. या दृष्टीने हेतु हा उद्देशाचा
एक भाग असतो. हा उद्देश मनुष्याच्या विवेचक बुद्धीकडून निश्चित केला
जातो हें मागें सांगितलेंच आहे. आता मिल व बैथेम यांचा Intention
शब्दाचा अर्थ असाच असला तरी Motive चा अर्थ भिन्न आहे. मूळ
कर्मप्रेरणा व प्रत्यक्ष तपशील ही जी ऐच्छिक कर्माची द्विविध असे, त्यातील
मूळ कर्मप्रेरणा या अर्थानें ते Motive शब्द वापरीत असतात. प्रारंभिक
प्रेरणेने कर्माची ठोस दिशा दिग्दर्शित होत असली तरी त्या कर्माचे तपशी-
लवार स्वरूप नंतर विवेचक बुद्धि तुलनात्मक चिन्तितक परिणामविचाराच्या
द्वार निश्चित करिते. मूळ कर्मप्रवृत्ति व विवेचक बुद्धि यांची ही कार्ये प्थानात
घेऊन आता मिलचे एतद्विषयक पुढील प्रसिद्ध उद्गार वाचले म्हणजे त्यांचा
तसा आग्रह प्थानात येईल. " The motive has nothing to do
with the morality of the action, though much with

the worth of the agent,'^१ आणि तसेच "The morality of the action depends entirely upon the intention—that is upon what the agent *wills to do* But the motive, that is, the feeling which makes him will so to do, when it makes no difference in the act, makes none in the morality though it makes a great difference in our moral estimation of the agent, especially if it indicates a good or bad habitual *disposition* a bent of character from which useful, or from which hurtful actions are likely to arise"^२ यात मिलचे म्हणजे असे आहे की, कर्माची नीतिअनीति ठरविताना, विवेचक बुद्धाने निश्चित केलेल्या उद्देशाचा म्हणजे तपशिलाचाच विचार करावा, त्या कर्माची प्रेरणा कशी आहे—सकाम आहे किंवा निष्काम आहे, द्वेषमूलक आहे अथवा प्रेममूलक आहे—याचा विचार करण्याचे कारण नाही.^३ जर त्या कर्मप्रेरणेच्या काही वैशिष्ट्यांनुसार कर्माच्या तपशिलात भेद होत असेल तर मात्र, कर्माची नीतिअनीति ठरविताना तिचाहि विचार करावा. पण कर्मप्रेरक प्रवृत्तीचा विचार, कर्माची नीति

१ *Utilitarianism* P 26

२ *Ibid*, p 27 (footnote)

३ मिलचे उद्गार वर दिलेच आहेत आता बेंथमच पाहू बेंथमच्या मताने कर्म प्रवृत्तीत चागले अगर वाईट असे काहाच नाही सर्वच कर्मप्रवृत्ति सुखार्थ असल्यान, व सुखच्छत वाईट काहाच नसल्याने, सर्व कर्मप्रवृत्ति चागली ठरते ('There is no such thing as any sort of motive that is in itself a bad one'—An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, Chap X, Para X) म्हणून व्यंग्दारात काही कर्मप्रवृत्ति चागली व काही वाईट असा भेद कला जात असला तर हा चागलवाईटपणा तिला उद्देशाच्या (कर्म तपशिलाच्या) इष्टानिष्टत्वानुसारच प्रस होत असता 'A motive is good, when the intention it gives birth to is a good one, bad, when the intention is a bad one and an intention is good or bad, according to the material consequences that are the objects of it' (*Ibid*, Para XXXIII)

अनीति ठरविताना, अशा प्रकारे गैरलागू असला तरी कर्त्याच्या वैयक्तिक स्वभावाविषयी मत प्रदर्शित करतेसमयी मात्र तो विचार योग्य ठरेल.

एक उदाहरण पाहा. 'अ' व 'ब' हे दोघे 'क' ला प्रत्येकी शंभर रुपये दान देऊ चाहतात. 'अ' केवळ 'क' चे भले व्हावे या शुद्धवृत्तीने देऊ चाहतो. परंतु 'ब' 'अ' विषयीच्या मत्सरभावामुळे, त्याची एकट्याची कीर्ति होऊ नये म्हणून, तसे करू चाहतो. आता ज्या अर्थी उभय कर्मांचा 'उद्देश' म्हणजे तपशील सारखाच आहे, त्या अर्थी तो दोनही कृत्ये मिलच्या म्हणण्याप्रमाणे सारलीच नैतिक मानली पाहिजेत. वाटल्यास, यापैकी 'अ' व्यक्ति या दृष्टीने चांगल्या स्वभावाचा आहे, आणि 'ब' वाईट स्वभावाचा आहे असे म्हणता येईल पण त्याच्या कृत्याविषयी बोलावयाचे झाल्यास त्या समानकोटीच्या आहेत. किंबहुना, जर मत्सरप्रस्त 'ब' ने 'अ' ला खाली पाडण्यासाठी दोनशे रुपये दान दिले तर त्याचे कृत्य 'अ' च्या कृत्यापेक्षाहि अधिक नैतिक मानावे लागेल ! पण समजा की, 'ब' ची मत्सरवृत्ति केवळ असे दान देऊनच सतुष्ट न होता, यापलीकडे जाऊन तिने कर्माच्या तपशिलातहि प्रत्यक्ष अनिष्ट टक्क्याटक्क्या केली, व त्यामुळे दान देतेसमयी त्याने 'अ' सवषात अपशब्द वापरले, अपप्रचार केला, किंवा इतर काही हानिकारक अपकृत्य केले, तर मात्र त्या मत्सरात्मक कर्मप्रवृत्तीमुळे 'ब' च्या कर्माच्याहि नीतिअनीतीवर परिणाम होईल. मिलचे म्हणणे हे अशा स्वरूपाचे आहे.

मिलच्या मताविषयी गैरसमज

मिल यांनी Motive व Intention चात केलेला हा भेद ध्यानात न घेतल्याने झालेल्या घोटाळ्याचे एक उदाहरण आपल्यास लो. टिळकांच्या 'गीतारहस्यात आढळते 'आधिभौतिक सुखवाद' नामक प्रकरणात मिलचा उल्लेख करून ते म्हणतात (पृ. ८८ ८९) "...पोटातील बुद्धि शुद्ध असेल तर बाह्य कर्मांचे काही महत्त्व न रहाता, सुदाम्याच्या योग्यासारख्या अत्यंत अल्प बाह्य कर्मांची धार्मिक किंवा नैतिक योग्यता पुष्कळ लोकास पुष्कळ सुख देणाऱ्या खडोगणती अद्यावतकीच लोकात समजली जात्ये. म्हणून प्रसिद्ध जर्मन तत्त्वज्ञानी काट याने कर्मांच्या बाह्य व दृश्य परिणामाचा तारतम्यविचार गौण ठरवून नीतिशास्त्राच्या आपल्या विवेचनास कर्त्याच्या शुद्ध बुद्धीपासूनच

सुरुवात केली आहे... केवळ बाह्य परिणामावरूनच ते स्तुत्य किंवा गहन मानिले जागे अशक्य होय, असे ह्यम याने स्वच्छ लिहिले आहे; व 'कोणत्याही कर्माची नीतिमत्ता कर्त्याच्या हेतूवर म्हणजे तो ज्या बुद्धीने सदर कर्म करितो त्यावरच सर्वस्वी अवलंबून असते,' ही गोष्ट मिळसादेवावहि मान्य आहे.' या उतान्यात 'बुद्धि' शब्द भिन्न भिन्न अर्थाने उपयोजिला गेला असून, त्यायोगे मिलच्या मताविषयी चुकीचा आभास निर्माण झाला आहे. येथे तो शब्द तीनदा आला असून आम्ही तो मुद्दाम वाड टशात छापला आहे. प्रथम स्थळी 'बुद्धि' चा अर्थ कर्मप्रवृत्ति असा असून तिचा सवध बाह्य परिणामाच्या विचाराशी नाही; म्हणूनच खडोगणती अन्नाचे दान व मूठभर पोह्याची भेट याना तेथे समान ठेवले आहे. द्वितीय स्थळी—काटना अनुलब्धून—बुद्धीचा तोच अर्थ अमिप्रेत आहे. परंतु तिसऱ्या स्थळी—म्हणजे मिलना अनुलब्धून—बुद्धीचा अर्थ भिन्न आहे. या स्थळी बुद्धि म्हणजे कर्माचा तपशील ठराविणारी विवेचक बुद्धि असा अर्थ असून हिचा बाह्य परिणामविचाराशी प्रत्यक्ष सवध आहे. परंतु हे घ्यानात घेतले न गेल्याने काट याच्या मताप्रमाणेच मिलचेहि मत आहे असा चुकीचा ग्रह बरील उतान्यात व्यक्त झाला आहे. वस्तुतः या दोघाची एतद्विषयक मते परस्पराविरुद्ध आहेत काट म्हणतात त्या अर्थाने केवळ 'बुद्धी'वर, म्हणजे बाह्य-परिणाम-विचार निरपेक्ष हृदयवृत्तीवरून कर्माची नीतिअनीति ठरवावी असे मिलचे म्हणणे नाही.^१ आणि म्हणूनच केवळ अतःकरणप्रवृत्तीच्या शुद्धत्वाकडे म्हणजे निष्कामतेकडे लक्ष देऊन हजारा लोकांच्या धुवेच समन करणाऱ्या एखाद्या दामिऊ भीम-ताच्या दानापेक्षा सुदाम्यासारख्याची लहानशी भेट मिलच्या मतानुसार अधिक नैतिक ठरणार नाही, किंबहुना कमी ठरेल ! मिल म्हणतील की, व्यक्ती या दृष्टीने विचार करावयाचा असल्यास सुदामाला त्या श्रीमतापेक्षा अधिक भेट माना, परंतु त्याच्या कर्माविषयी विचारात तर त्या भीमताच्या कर्माच्या परिणामाने समाजात अधिक मुन्न पसरणार असल्याने तेच अधिक नीतिमान मानले पाहिजे ! याप्रमाणे बरील उतान्यात बुद्धि शब्दाचा उपयोग प्रथम दोन स्थळी मिलच्या Motive या अर्था झाला असून तिसऱ्या स्थळी त्याच्या Intention च्या ऐवजी झाला आहे. 'बुद्धि' शब्दाच्या या सदिग्ध उपयोगामुळे निर्माण होणाऱ्या विमर्शालाच प्रत्यक्ष प्रमाण बरील उतान्याच्या

१ काटच्या विचारसरणीची विस्तृत चर्चा पुढील प्रकरणात केली आहे.

नंतर लागलीच आपल्यास आढळते. 'कर्त्याच्या बुद्धीवर कर्मांची नीतिमत्ता सर्वस्वी अवलंबून असते' असें मिलचे मत आहे, असे म्हणणारे 'रहस्य'कार लागलीच काही ओळीनंतर म्हणतात: " 'पुष्कळाचे पुष्कळ सुख' या आधि-भौतिक पथांत कर्त्याच्या बुद्धीचा काहीच विचार होत नाही, हा सर्वांत मोठा दोष होय " (पृ. ९०). या दोन विधानातली विसंगति उघडच आहे. उपरोक्त सदिग्धतेचा हा परिणाम असावा.

इच्छा आणि वांछा

याचप्रमाणे, काट व मिल या दोघांनीहि Will शब्द वापरला असला तरी त्याचे अर्थ भिन्न आहेत. Good Will या आपल्या प्रसिद्ध वाकप्रयोगात काट यांनी या शब्दाचा उपयोग कर्मप्रवृत्ति या अर्थाने केला आहे. पण मिल व बोधम हे त्याप्रीत्यर्थ Desire हा शब्द वापरून, Will चा सवध प्रत्यक्ष विशिष्ट कर्मांशी—कर्मांच्या तपशिलाशी—जोडतात असें दिसते. मराठीत यासाठी 'इच्छा' व 'वाछा' हे शब्द अनुक्रमे वापरता येतील असें वाटते. मनुष्य मूळ प्रेरक मूल्याची 'इच्छा' करितो, व तत्प्राप्त्यर्थ एखाद्या विशिष्ट कर्मांची 'वाछा' करितो असें म्हणता येईल. कोणी एखादा स्वमुखाची इच्छा करून व्यापार कर्मांची वाछा करितो, किंवा आमशानाच्या इच्छेने प्रेरित होऊन सद्गुरूसेवेची वाछा करितो, अथवा द्वेषविकार शांतवनाच्या इच्छेमुळे शेजार्याचे घर बाळावे अशी वाछा करितो. अर्थातच भिन्न व्यक्तींची इच्छा एकच असूनहि वाछा भिन्न असू शकते. एकाच ध्येयाने प्रेरित झालेल्या व्यक्ती वेगवेगळे मार्ग अवलंबू शकतात वाछेचे स्वरूप विवेचक बुद्धि ठरविते.^१

कर्ममीमांसित प्रेरणेचा विचार आवश्यक

असे. आता मूळ कर्मप्रेरणा व प्रत्यक्ष कर्म यात फारकत करून, कर्मांची

१ Desire व Will यांच्या परस्परसंबंधाचा विचार मिलनी आपल्या पुस्तकाच्या पृ ५९-६१ वरहि केला आहे तेथील विवेचन काहीसे सदिग्ध असले तरी Will is the child of Desire या त्याच्या विधानाचा आशय आमच्या वरील स्पष्टाकरणावरून ध्यानात येऊ शकेल इच्छा वाछेची जननी होय, कर्मप्रेरणा विशिष्ट कर्मांला (तपशिलाला) जन्म देते. कर्मांचा विवेचक बुद्धीने ठरविलेला तपशाल म्हणजे मूळ प्रेरक मूल्याप्रत जाण्याचे साधन होय

नीतिअनीति स्वतंत्रपणे ठरवावी व तसें करताना कर्मप्रेरणेकडे लक्ष देऊ नये, या मिलच्या मताचे परीक्षण करू. या परीक्षणात तुलनेने गीतोक्त कर्माकर्म-मीमांसेची थोरवीहि ध्यानात येईल. मिल याच्या मतानुसार केवळ प्रत्यक्ष स्थूल परिणामाचा विचार करून कर्माची नीतिअनीति ठरवावयाची म्हटल्यास, सकामप्रेरित पण प्रत्यक्षतः कार्य (सुपरिणामी) कृत्यास नैतिक मानता येईल हे खरे. परंतु कर्त्याच्या मनातील सकामतेचा कर्माच्या एकंदर स्वरूपावर काहीच परिणाम घडून येणार नाही काय ? हे अगदीच अशक्य नाही हे मिल यांनी स्वतःच If it makes no difference in the act असे म्हणून मान्य केलेच आहे. तत्त्वतः मनातील मूळ प्रेरक वृत्तीची थोडी फार छाया कर्माच्या स्वरूपावर पडणे साहजिकच आहे; इतकेच की, कधी ती स्थूलरूपाने व म्हणून स्पष्टपणे पडते, तर कधी सूक्ष्मस्वरूपी असल्याने व्यवहारतः उपेक्षणीय असते. कधीकधी सकामवृत्तीच्या परिणामाचे बीज व्यक्त होण्यास लागणारा अवधि लोटण्यापूर्वीच एखादे विशिष्ट कर्म संपूनहि जाते; अशा वेळी त्या सकामवृत्तीने कर्माच्या तपशिलात काहीही भेद झाला नाही असें बरबर दिसते. परंतु ती व्यक्ती तसें कर्म दीर्घकाल करीत राहिली तर तो परिणाम व्यक्त होऊन कर्माच्या तपशिलाचा मार्ग निराळ्या दिशेने जाऊ लागल्याचे आढळून येईल. यासाठीच आदर्श कर्म जसें तपशिलाने कार्य तसेंच प्रेरणेने निष्कामाहि असावे असा गीतेचा यथार्थ आदेश आहे. एक उदाहरण पाहा. दोन व्यक्तींनी राष्ट्रीय सेन्यात भरती होऊन युद्धात भाग घेतला; परंतु त्यापैकी एकाचे द्रव्यप्राप्तीच्या किंवा आधिकारलालसेच्या प्रेरणेने, तर दुसऱ्याने शुद्ध देशप्रेमार्थ तसें केले. जर हे दोघे सारख्याच तीव्रतेने लढले व त्यांच्या कृतींचे परिणाम सारखेच देशदितपर झाले, तर मिलच्या मतानुसार त्यांच्या कृती सारख्याच नैतिक मानून, एकाची प्रेरणा सकाम तर दुसऱ्याची निष्काम या भेदाकडे लक्ष देण्याचे कारण नाही. परंतु येथे प्रश्न असा की, या दोन व्यक्ती एसेपर सारख्या तीव्रतेने लढतील काय ? द्रव्यप्राप्तीने प्रेरित झालेला सैनिक प्रथम त्या दुसऱ्या सैनिकाइतक्याच तीव्रतेने लढला, तरी अगदी जीव देण्याचाच प्रसंग आला तर त्या देशसेवासक्त व्यक्तीइतके धाडस तो दाखवेल काय ? कीर्तीसाठी दान देणारा व परपीडानिवारणार्थ दान देणारा यांच्या दातृत्वात प्रथम वाक्यतः साम्यहि आढळले तरी पुढे हे दोन मार्ग वेगवेगळे फुटण्याशिवाय राहणार नाहीत.

सकामतेचे परिणाम

मात्र सकामवृत्तीचा परिणाम कर्मांच्या स्वरूपावर केव्हातरी दृष्टोत्पत्तीस आल्यावाचून राहणार नाही इतकेंच म्हणून मिलच्या कोट्टिकमाचा पूर्ण निरास होत नाही. कारण तो फक्त दृष्टीस पडण्याची अवस्था येईपावेतो तरी त्या कर्मांना अशाच स्वरूपाच्या पण निष्काम कर्मांइतकेंच नैतिक मानण्याचा आग्रह मिल धरू शकतील, मिलच्या विचारक्षेत्र कर्मांचे फक्त बाह्य प्रत्यक्ष परिणाम असल्याने या दोन कृत्यांना सारखे मानावेसे त्यांना वाटू शकेल, पण कर्मांचे परिणाम जसे बाह्य परिस्थितीवर होतात तसे ते सूक्ष्मपणे कर्त्यांच्या स्वतःच्या मानसिक अवस्थेवरहि होत असतात हे ध्यानात घेतले पाहिजे. सकामप्रेरित होऊन कोणी योग्य स्वरूपाचा व्यापार केला तर त्यामुळे समाजाला आवश्यक मालाचा पुरवठा व त्या व्यक्तीला न्याय्य द्रव्यप्राप्ति हे परिणाम तर होतीलच. पण याशिवाय आणखीहि एक परिणाम होईल; आणि तो त्याच्या मनःप्रवृत्तीवर होईल. या द्रव्यप्राप्तीने त्याच्या मनातली सकामता अधिक बळावेल. सकामतेची धार—

न जातु कामः कामानां उपभोगेन शाम्यति

हविषा कृष्णवर्त्मैव भूय एवाभिवर्धते (आदिपर्व ७५-४९)

या व्याखेकीत म्हटल्याप्रमाणे वापरल्याने वाटतेच, कामी होत नाही, सकामतेचा मार्ग उताराचा असतो. यासाठी कर्मांच्या मूळ प्रेरणेंतील सकामतेकडे पूर्ण दुर्लक्ष करून, एखाद्या कर्मांच्या केवळ प्रत्यक्ष स्थूल परिणामांच्या इष्टानिष्ठतेवरून (म्हणजे सुखदुःखपरतेवरून) कर्मांची नाति सर्वस्वी ठरवू पाहण्याचें मिलचें धोरण गीतेला मान्य नाही. बाह्यतः उत्कृष्ट परिणामी असणाऱ्या कृतींताळ सकामता दिसण्यास अतिसूक्ष्म व निष्परिणामी दिसत असली, तरी राजा परीक्षित्या हातातील बोरत वसणा या आळीप्रमाणे तिच्यात वसत्या जागीच आत्मवृद्धिसामर्थ्य असत ! आज एखाद्या कृतीच्या प्रत्यक्ष तपशिलावर तिच्या सकामतेचा अनिष्ट परिणाम दिसून न आला तरी कर्त्याच्या मनावर तिचा परिणाम होतच असतो; व तिच्यावर नियंत्रण न ठेवले गेले तर ती अशा प्रकारे वृद्धि पावत पावत पुढे कर्मांच्या स्वरूपातहि स्थित्यंतर घडवून आणू शकेल. केवळ द्रव्यलोभाने प्रेरित होऊन कोणी व्यापार करू लागला, व समाजहिताची जाणीव त्या प्रेरितेत मुळीच नसली, तर प्रथम

काही दिवस योग्य प्रकारे मालाचा क्रयविक्रय केल्यावर पुढे हळूहळू अयोग्य प्रकारे व्यापार करण्याचा—वस्तूत मेसळ करण्याचा, किंमतीत भलताच नफा काढण्याचा—लोभ त्याला होऊ लागणे साहजिक आहे. यापासून दूर राहण्याचा खरा मार्ग म्हणजे त्या वाणिज्यकर्माच्या मूळ प्रेरक भावनेत निष्कामतेला—समाजहिताला—स्थान देणे हा होय. केवळ राजदडभय हाहि त्यासाठी खरा मार्ग नव्हे हे मागे सांगितलेच; त्या मार्गावर विसवू पाहणारा व्यापारी दिवसेंदिवस अधिकच सकाम होऊन, राज्यातील अधिकाऱ्यांना लाचलुचपत देऊन स्वतःचा व्यापार सुरक्षित ठेऊ चाहील. तसेच केवळ जनापवादभय हेहि तितकें पुरेसे प्रतिबंधक होऊ शकत नाही, कागण याताहि काळा बाजार करून लक्षावधि रुपयाचा नफा कमावीत असता त्यातला काही अन्न सुदान जनमताला भुलविण्यासाठी धर्मशाळा, स्मारक संस्था, इत्यादिकात वेचून, तो मनुष्य आपला सकाम व्यापार चालू देवील ! असा दानधर्म म्हणजे एक प्रकारे समाजाला दिलेली लाचलुचपतच नाही काय ? बेंधेमनीं सांगितलेले मयलोभाचे प्रकार मनुष्याला सत्याधाने परार्थपर करण्यास समर्थ नाहीत असे वर म्हटले ते यामुळे. केवळ पोटात दुखेल म्हणूनच जो अतिभोजन वर्ज्य मानतो तो लवकरच पोटदुखीवरचें औषध प्राप्त करून अतिभोजन करू लागेल. आणि ते औषध न मिळाल तर त्याची वासना त्या अज्रात अडकून राहून त्याच्या मनाला खेचत राहील, व शेवटी ती एखादे प्रसर्गाने अनावर होऊन पोटा दुखीची पर्वा न करताहि तो रसनेस सगुठ करू पाहील व स्वतःची हानि करून घेईल. कर्मप्रेरणेचा रथ सकामतेच्या दलदलित चाकोरीतून गेल्याने ती चाकोरी बुजत नाही; सोलच होऊ पाहते.^१ हा सर्व विचार करता आदर्श कर्मात सकामतेचा अभाव असावा याबद्दलचा गीतेचा कटाक्ष सर्वथैव याग्यच आहे. निष्काम होऊन कर्तव्यत्यागास अनुक्त होण्यापेक्षा सकाम भावनेनें का होईना पण कर्तव्यपालन अधिक इष्ट, हा तरतमभाव ध्यानात घेऊन धीकृष्णानीं अर्जुनास तशाहि प्रकारची मोकळीक देऊन (२-३७, ११-३३) प्रथम हे युद्धकर्तव्य पार पाडणे अत्यावश्यक आहे असा आदेश दिल्यानंतर तेथेच न यावतां, अर्जुनाच्या चिरकल्याणाच्या दृष्टीनें सकामतेच्या दुष्परिणामांकडे त्याचे

१ या स्पष्टी मिलाच्याच भाषेत त्यांना उत्तर यावयाचें झाल्यास असे म्हणतां येईल
A good or bad motive does not simply indicate a good or bad disposition, but furthers it

लक्ष वेष्टण्यास कमी केलें नाहीं. तिसऱ्या अध्यायाच्या शेवटीं अर्जुनानेंच काहीसे विपरीत केल्यासारखें म्हणून^१ विचारलेल्या प्रश्नाचा फायदा घेऊन, श्री-कृष्णानीं त्याला स्वतःचा जीवनक्रम कर्तव्यकर्माच्या व आदर्शावस्थेच्या पथावर अविचलित चालवावयाचा असेल तर पुढील अभ्यास आवश्यक आहे असे सांगितलें आहे :

तस्मात्त्वमिन्द्रियाण्यादौ नियम्य भरतर्षभ

पाप्मानं प्रजहि ह्येनं ज्ञानविज्ञाननाशनम् ॥ ३-४१ ॥

[म्हणून, अर्जुना, (जणू काही जबरदस्तीनें दकुलून मनुष्याला कळतसवरत असतांही पापाचरणाकडे घेऊन घाणाऱ्या अवस्थेपासून बाचावयाचें असेल तर) प्रथम इन्द्रियनियमनापासून प्रारंभ करून ज्ञानविज्ञानाचा नाश करणाऱ्या या (कामाला) पूर्ण नष्ट कर]^२ आणि या ऊहापोहाचा समारोप म्हणून शेवटीं पुनः म्हणतात :

एवं बुद्धेः परं बुद्ध्वा संस्तुत्यात्मानमात्मना

जहि शत्रु महाबाहो कामरूपं दुरासदम् ॥ ३-४३ ॥

कर्ता व कर्म यांत मिलनीं केलेली फारकत

मनातल्या सकाम भावनेचा परिणाम कर्त्याच्या स्वभावावर होऊ शकतो हें मिलसारख्या मानसशास्त्रवेत्त्यांना माहीत नव्हतें असें नाहीं. परंतु लौकिक सुख हेंच जीवनाचें अंतिम साध्य आहे या भूमिकेस चिकटून राहण्याच्या मोहामुळे, त्यांनीं यावर स्वतःच्या पक्षसमर्थनार्थ असा युक्तिवाद केला आहे

१ श्लोक ३-३६ मधील प्रारंभीचा ' अर्थ ' शब्द पाहा

२ यातील ' आदौ ' चा अर्थ ' कामनाशाभ्यासाची पहिली पायरी म्हणून ' असा असून ' हें शुद्ध प्रारंभ करण्यापूर्वी ' असा नाहीं हें उघडच आहे ! हें ध्यानात घेतलें म्हणजे गीतेंत अर्जुनाला दिलेल्या आदेशात कर्तव्यपालनास प्रथम स्थान आहे या आमच्या विचारसरणास या श्लोकांनं बाधा येत नाहीं हें सहज दिसून येईल अर्जुनाचा प्रस्तुत मोह निष्कामस्वरूपी असूनहि त्याला कामनाशाचा हा असा उपदेश का करण्यात आला आहे याचें स्पष्टाकरण पूर्वखंडात, विशेषत सातव्या प्रकरणांत, केलेंच आहे

की, कर्माची मूळ प्रेरक भावना सकाम अथवा निष्काम आहे याचा विचार (त्या भेदाचा परिणाम कर्माच्या प्रत्यक्ष तपशिलावर होत नाही तो पावेतो) त्या कर्माची नीतिअनीति ठरविताना गैरलागू मानावा इतकेंच मी म्हणतो, परंतु त्या कर्त्याची वैयक्तिक श्रेष्ठनिष्ठता ठरविण्यात त्या विचाराच साक्ष अवश्य घ्यावें. म्हणजे एकीकडे कर्मप्रेरणा व प्रत्यक्ष (तपशीलस्वरूपी) कर्म यात जशी त्यांनी फारकत केली, तशी दुसरीकडे कर्ता व कर्म यातहि ते समांतर फारकत करू चाहतात, आणि नीतिशास्त्रदृष्ट्या कर्मप्रवृत्तीचा (इच्छेचा, Motive चा) संबंध कर्त्याशी, व कर्माच्या स्वरूपाचा (वाळेचा, Intention चा) कर्माशी जोडावा असा त्याचा आग्रह आहे. मिलाच्या या कोटिक्रमाचा उल्लेख वर केला असून त्याचे एतत्संबंधी मूळ उद्गाराहि उद्धृत केले आहेत^१ परंतु इाहि युक्तिवाद नीतिशास्त्रात मान्य होण्यासारखा नाही. नीतिशास्त्रविषयक चर्चेचा मूळ विषयच व्यक्तिनिरपेक्ष केवळ स्थूल कर्म नसून तें कर्म करणाऱ्या कर्त्याच्या स्वभावाचें, प्रवृत्तीचे, शीलाचें, स्वरूप हा आहे. पण कोणीहि झालें तरी दुसऱ्याच्या कर्मांना पाहू शकतो, त्याच्या हृदयाचें व स्वभावाचें प्रत्यक्ष अवलोकन करू शकत नाही, म्हणून नीतिशास्त्र इतराच्या कर्मांचा प्रत्यक्ष अभ्यास करून तदनुरोधानें त्याच्या स्वभावाचा अभ्यास करावयास शिकवितें कोणतें कर्म चांगलें व कोणतें वाईट हा नीतिशास्त्राचा वरवर दिसणारा प्रश्न असला, तरी त्याचा मूलभूत प्रश्न कोणता स्वभाव चांगला व कोणता वाईट हा आहे. मानवी स्वभाव हें कर्माचें उगमस्थान असून कर्म हें त्याचें कार्य होय. चित्रकार व्यक्तिशः कसाहि असला तरी आक्षी पक्ष त्याच चित्र कलेच्या तंत्राच्या दृष्टीनें कसें आहे इतकेंच पाहणार, किंवा गायक निरपेक्ष गायनप्रेमानें प्रेरित असो, द्रव्यापेक्षी असो वा मत्सरग्रस्त असो, आक्षी पक्ष त्याचें गायन शास्त्रीय कसोटीला कितपत उतरतें इतकेंच पाहणार, असें चित्रमलेच व गायनकलेचे परीक्षक एक वळ म्हणू शकतील. परंतु नीतिशास्त्राच्या क्षेत्रात कर्ता व कर्म यात असा स्पष्ट भेद शक्य नाही. नीतिशास्त्रान कुतीचाहि विचार नीति अनीतीच्याच दृष्टीनें होत असल्यान, कर्त्याच्या नीतिमत्त्वविषयी विचार व कर्माच्या नीतिमत्त्वविषयी विचार यात

^१ मित यानी हा कोटिक्रमाहि बर्धमवरून घेतलेला दिसतो पाहा बर्धम हत
An Introduction etc, Chap XI मिलने वापरलेला
Disposition मनुष्यस्वभाव) शब्दहि मुळात बर्धमचा आहे.

संबंधरहितता मानणें शक्य नाहीं. व्यक्तीच्या स्वभावरूपी वृक्षाला कर्मप्रवृत्तीरूप फुलें व प्रत्यक्ष कर्मस्वरूपी फळे लागत असतात. झाड आल्याचें असो अगर नसो, त्याला आम्रफळे लागलीं म्हणजे झालें असें म्हणता येईल काय ? नीतिशास्त्रातील कर्मविचार इतर शास्त्रातील व कलातील विचारापेक्षा अधिक मूलगामी असतो. आणि या मूलभूत नीतिअनीतीच्या दृष्टीनें पाहता कर्माचा विचार कर्त्याहून पूर्ण स्वतंत्रपणें करिता येणार नाहीं. नीतिशास्त्रानें कर्तृरहित कर्माचा विचार करावा असें म्हणणें म्हणजे वैद्यकशास्त्रानें प्राणविरहित देहाचा अभ्यास करित राहावा असें म्हणण्यासारखेंच होय ! वैद्यकशास्त्र देहाचा अभ्यास करितें तें सर्व आतील प्राण सुरक्षित व सुखी राहावा याच हेतूनें नव्हे काय ? नीतिशास्त्रातहि कर्माकर्ममीमासेला मानवी स्वभावाच्या अभ्यासाचें साधन म्हणूनच स्थान आहे. नीतिशास्त्र कर्माकडे कर्त्याच्या स्वभावाचे निदर्शक या दृष्टीनें पाहतें, तद्व्यतिरिक्त केवळ कर्माच्या—शारीरिक हालचालींच्या—अभ्यासात नीतिशास्त्राला विशेष स्वारस्य नाहीं. असें नसतें तर नीतिशास्त्राच्या कक्षेत मानवी कृत्यापमाणेच पशू-याहि हालचाली, किंवाहुना नद्याचें वाहणें, पाऊस पडणें, भूकप होणें, विद्युत्पात होणें, अशा घटनांचाहि समावेश झाला असता, असें बों. मॅकेंझी यांनीं म्हटलें आहे तें योग्यच वाटतें.^१ हाच आशय थोड्या निराळ्या दृष्टीनें गीतेंतहि पुढील मोजक्या शब्दात व्यक्त झाला असून मिलच्या प्रस्तुत सुक्तिवादास त्यात आधींच उत्तर देऊन ठेवलेलें आहे—
‘दूरेणद्वार कर्म बुद्धियोगाद्नवय’ (२-४९). यासाठीं केवळ कर्माची इष्टानिष्टता त्याच्या सुखदुःखपर परिणामावरून संपूर्णतया ठरविता येते असें जरी मान्य केलें, तरी या अशा निर्णयात नीतिशास्त्राला विशेष महत्त्व वाटण्यासारखें नसून, त्याचें लक्ष कर्ता, कर्मप्रवृत्ति व कर्म या तिघात साकल्यें करून असतें. आणि हा असा व्यापक विचार करावयाचा म्हणजे केवळ कार्याकार्यतेलाच ध्यानात घेऊन न यावता, गीता म्हणते त्याप्रमाणें निष्काम-सकामतेचा देखील विचार आवश्यकच आहे.

चांगला मनुष्य वाईट कर्म करूं शकतो काय ?

कर्ता व कर्म यांत हा असा अद्यावधीय भेद न्हव्ह्यानें, मिल यांनीं आपल्या ग्रंथांत एके ठिकाणीं चांगली व्यक्ति व चांगले कर्म यात भिन्नत्व कल्पून

चागला मनुष्यहि कित्येक प्रसंगीं कुरुमं करिताना व दुर्जन सत्कर्म करिताना आढळून येतो असें म्हटलें आहे.^१ परंतु हे विधान उथळ व अर्धसत्य आहे चागल्या मनुष्याच्या हातूनहि कधीकधी वारंट कर्म झाल्याचें जें आपल्यास दिसतें, त्याचीं दोन स्पष्टीकरणें सभवतात एक असें की, त्या कर्माचा वारंट पणा हा अपघातस्वरूपी असू शकेल. म्हणजे, त्या कर्माचे दुःखद परिणाम कर्त्याच्या अपेक्षेच्या व अपेक्षासामर्थ्याच्या बाहेरचे असतील; अशा परिस्थितीत मागील प्रकरणाच्या शेवटीं सांगितल्याप्रमाणें त्या दुष्परिणामाबद्दल ती व्यक्ति जबाबदार ठरणार नाही, व तें कर्म ब्रह्मतः अनिष्ट भासत असलें तरी तें फक्त 'दुर्दैवी' ठरून नीतिशास्त्राच्या दृष्टीनें अनैतिक म्हटलें जाणार नाही. पण जर तसा प्रकार नसेल व त्या दुष्परिणामाची जबाबदारी कर्त्यावर येत असेल तर असें म्हणता येईल की, ते विशिष्ट कर्म करिते वेळीं तो येन्ही सज्जन असलेला मनुष्य आपल्या स्वभावातील वारंट अशाच्या आधीन झाला असला पाहिजे. म्हणजे, सूक्ष्मदृष्टीनें पाहता चागला मनुष्य वारंट कर्म करित नाही. वस्तुस्थिति इतकीच असते की, अशा चागल्या समजल्या गेलेल्या व्यक्तीच्या अंतरंगात काही एक विरुद्ध अशहि लपलेला असतो, तो जगाच्या सहसा दृष्टोत्पत्तीस येत नाही. फ्रॉइड नामक प्रसिद्ध मानसशास्त्रज्ञानें मानवी स्वभावातील अशा लपलेल्या खडकावर बराच प्रकाश टाकलेला आहे. अशा एखाद्या विशिष्ट अशाचे अधीन होऊन तो 'चागला' मनुष्य प्रसंगीं वारंट कर्म करून बसतो.^२ म्हणजे, त्या विशिष्ट कर्माचा कर्ता या दृष्टीनें तो वारंटच असतो. हीच गोष्ट

१ *Utilitarianism*, p 29

२ याशिवाय, हातून एकाएकी विपरीत कर्म घडून येण्याचें आणखी एक कारण म्हणजे मनात दडमूल होऊन बसलेली एखादी भलतीच कल्पना (Fixed Idea) हे होय. इच्छा नसतानाहि, किंमुना इच्छाशक्तीला विरोधून, ती कल्पना एखादे वेळीं कुरुमांत परिणत होते. 'मी असें करणार तर नाही?' अशी मनाला भीति वाटत असतानाच हातून तें कर्म घडून जातें. हा मानस-विकृताचा एक प्रकार असून असें कर्म खरोखर ऐच्छिक म्हणताहि येणार नाही मात्र चांदाच्या प्रकरणात सल्लेखिलेले विकारबध कर्म म्हणजे हे असें कर्म नव्हे विकाराच्या यरोवर इच्छाशक्ति सुर्शानें शुद्धन वाढत जाते, 'दडमूल करपने ला इच्छाशक्ति विराध करीत असते' पहिल्यात 'बलादिव नियोजित' (३-२६) असा प्रकार असतो, दुगन्यांत कर्ता खरोखरच 'बलात् नियोजितः' असतो

एखाद्या कुप्रसिद्ध व्यक्तीच्या हातून प्रसंगी घडून येणाऱ्या सत्कर्मांलाहि लागू पडेल. सारांश, या दृष्टीनेंहि पाहिलें तरी नीतिशास्त्रात कर्ता व कर्म यांचें सर्वस्वी स्वतंत्र मूल्यमापन शक्य नाहीं.

सारांश

बेंथॅम व मिल यांच्या उपयुक्ततावादी नीतिपंथाचे आतापावेतां पुरेसे विवेचन झाले आहे. त्यांच्या सर्वच विचारसरणीचे परीक्षण येथें अर्थातच अपेक्षित नाहीं. त्यात त्यांनीं अनेक हेत्वाभास केले आहेत. उदाहरणार्थ, पुष्कळांचें पुष्कळ सुख हेंच अंतिम ध्येय म्हणून ग्राह्य का मानावें यासाठीं मिलनीं दिलेलीं प्रमाणें^१ पारच उथळ आहेत. याशिवाय, मिल सुख शब्दाचा वेळ पडेल त्याप्रमाणें भिन्नभिन्न अर्थ करितात. कधी या शब्दानें ते स्वसुख म्हणत असतात, तर कधी परसुखहि त्यात अभिप्रेत असल्याचा आभास ते निर्माण करितात. तसेंच सुखाव्यतिरिक्तहि एखादी वस्तु मनुष्य कधीकधी इच्छितो असें म्हटलें तर लागलीच ते त्या वस्तूस सुखाचाच एक 'भाग' करून सुख हेंच एकमेव साध्य आहे या प्रमेयास धरून ठेऊं चाहतात.

मात्र त्यांची एकदर दृष्टि व त्यांचे निष्कर्ष समाजहितैषी आहेत यात शका नाहीं. बेंथॅम व मिल हे दोघेहि समाजाचा उत्कर्ष चाहत होते. परंतु असें असलें तरी त्यांची सारी दृष्टि लौकिक सुखाभोंवतीच केंद्रित होती ही पहिली मद्दत्ताची गोष्ट आहे. त्या मर्यादित क्षेत्रात त्यांची विचारसरणी पुष्कळच उपयुक्त आहे. बेंथॅमचे भयलोभप्रकारहि आदर्श कर्ममीमासेच्या दृष्टीनें टीकाई ठरत असले तरी समाजातील अपरिपक्व बुद्धीच्या व्यक्तींच्या आचरणाला बाधतः का होईना पण आवश्यक मर्यादा घालण्यासाठीं ते उपयोगीच आहेत. परंतु हें मान्य करूनहि, लौकिक सुखाला अंतिम ध्येय मानून नीतिशास्त्राची इमारत नीट उभी करणें किती दुष्कर आहे हें मात्र यांच्या प्रयत्नावरून चांगलें दिसून येतें. या लौकिक सुखाच्या भूमिकेवरून स्वसुख व परसुख यांचा समन्वय करणें शक्य अशक्यच होतें ही दुसरी गोष्ट या स्थळीं ध्यानात घेण्यासारखी आहे. ज्यांनीं ज्यांनीं असा प्रयत्न करून पाहिला त्याचे पदरी अपयशच आलें. बरील विवेचनांतला तिसरा मुख्य निष्कर्ष म्हणजे, कर्मांची नीतिअनीति केवळ त्यांच्या प्रत्यक्ष स्वरूप परिणामावरून—त्या परिणामाच्या सुख-

दुःखपरतेवरून—निश्चित करावी, व त्यात कर्मप्रेरणेच्या शुद्धाशुद्धतेचा—सनात-
निष्कामतेचा—विचार करू नये हे मत समर्थनीय ठरत नाही आदर्श कर्माची
कसोटी केवळ कर्मप्रेरणेच्या निष्कामतेत मानावी हे एकागी मत जरी आम्हास
ग्राह्य वाटत नसले, तरी त्या कसोटीत निष्कामतेला मुळीच स्थान न देता
केवळ कर्माच्या तपशिलाचाच विचार करावा हेहि विधान आम्हास ग्राह्य
वाटत नाही, हे वाचकाना निःसदिग्धपणें कळून यावें, व आमच्या एकर
विचारसरणीबद्दल गैरसमजास शक्य तों अवकाश राहू नये हा देखील वगील
विवेचन इतक्या विस्तारानें करण्यात आमचा एक उद्देश आहे. गीताक
आदर्श कर्ममीमासेत निष्कामता व कार्यता या उभयतानाहि योग्य स्थान
असून, या दोहोंच्या मुळाशी तत्त्वतः एकच परिणामविचार कसा आहे, व
या दृष्टीने या उभय कसोट्याची एकवाक्यता कशी करिता येते याचें विवेचन
पुढें येणारच आहे

प्रकरण सतरावे



कांटचा परिस्थितिनिरपेक्ष नीतिदंडक



मिल व कांट यांचे विरुद्ध दृष्टिकोन

कर्माची नीति-अनीति त्याच्या परिणामावरून ठरवावी हे मिलचे मत आहे; तर याच्याविरुद्ध सुप्रसिद्ध जर्मन तत्त्वज्ञ इमॅन्युएल कांट^१ यांनी असे प्रतिपादन केले आहे की, ही नीति अनीति ठरविताना परिणामाचा विचार अगदी अप्रस्तुत होय. पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात कांट यांचे स्थान फार उच्च असून त्याच्या मौलिक विचारसरणीचा तिकडे खोल ठसा उमटलेला आहे. शिवाय ज्या परिणामनिरपेक्ष निष्कामतावादाचा आरोप गीतेवर काही भाष्यकारांकडून केला जातो तो वाद कांट यांनी प्रतिपादित असल्यानेहि कांटच्या विचारसरणीच्या शुक्राशुक्रतेच्या चर्चेस गीतातत्त्वविवेचनात विशेष महत्त्व आहे. मात्र कांट याची लेखनपद्धति काहीशी क्लिष्ट असल्याने तिच्यातील

१ आधुनिककालीन युरोपातील एक प्रमुख विचारवंत; इ. स. १७२४-१८०४; जर्मनीतील कोनिग्सबर्ग विद्यापीठात तत्त्वज्ञान-प्राध्यापक; आज्ञात्म मग्नचारी; वक्तृत्व व लेखन या उभयतांत प्रेष्ठ, वक्तृधारपणाबद्दल अतिशय कटाक्ष; प्रमुख ग्रंथ : *Critique of Pure Reason*, आणि *Critique of Practical Reason* (याशिवाय इतरहि ग्रंथ लिहिले आहेत), यातील पहिल्यांत अभ्यात्मचर्चा असून दुसऱ्यांत नीतिचर्चा आहे. आम्ही या प्रकरणात पुढील पुस्तकातले उतारे दिले आहेत : *Fundamental Principles of the Metaphysics of Ethics*, (Translation by T. K. Abbott; Longmans Green & Co., 1923).

अथेवस्तु हस्तगत करणें कधीकधी कठीण वाटतें. त्याच्या अध्यात्मशास्त्रविषयक विचारार्थी आपल्यास येथें कर्तव्य नसून, त्याच्या नीतिशास्त्रावरील विवेचनात शिरताना आपण पाश्चिमात्य नीतिशास्त्रप्रासादाच्या एका विख्यात दालनात प्रवेश करीत आहोंत हें वाचकांनी ध्यानात ठेवू याव.

मागील प्रकरणात चर्चित्याप्रमाणें केवळ लौकिक सुखदुःखपर परिणामाच्या खुटीवरच नीतिअनीतीचें गाटोडें लटकवून ठेवणाऱ्याच्या मतानुसार शाश्वत व त्रिमालाबाधित नीतिनियम आढळणें शक्य होत नाहीं, किंबहुना स्वाथांच्या (स्वसुखाच्या) जाळ्यातून त्याची धड मुटकाहि होत नाहीं. सुखदुःख हे वैयक्तिक संवेदनापकार असल्याने, त्याची उत्पत्ति कर्मांच्या वास्तविक स्वरूपाबरोबरच व्यक्तीच्या विशिष्ट मनःस्थितीवर व प्राप्त परिस्थितीवरहि अवलंबून असते. एकच घटना भिन्न मनःस्थितीत किंवा परिस्थितीत सुखदुःखदृष्ट्या भिन्न प्रकारे प्रतीत होईल. जो विनोद समवयस्कांनी केला असता मनोरंजन करेल, तोच वर्गात विद्यार्थ्यांनी केल्यास मनस्तापास कारणीभूत होऊ शकेल. यामुळे ज्याचे परिणाम सुखप्रद तें नीतिमान अशी व्याख्या केल्यास, नेहमी नीतिमान ठरेल असा नियम सांगता येणार नाहीं, इतकेंच नव्हे तर एकाच वेळीं सर्वांसाठी नीतिमान ठरेल असाहि नियम सांगता येत नाहीं. सर्व नीतिशास्त्र अशा रीतीनें सापेक्ष ठरतें.

या अनिश्चिततेपासून व सापेक्षतेपासून नीतिशास्त्राला मुक्त ठेवण्याची फाट याची इच्छा होती. ज्याप्रमाणें गणितशास्त्रातील सिद्धांताना परिस्थिति निरपेक्ष दृष्टिकोनामुळे निरपवाद निश्चितता प्राप्त होते, तद्वत् नीतिशास्त्राच्या क्षेत्रातहि भ्रुवासारख्या अदृढ तत्त्वाची व नियमाची प्रस्थापना करावी अशी त्यांची आकांक्षा होती. गणित करणारी व्यक्ती कोणीहि असो, तिची मनोभूमिका व परिस्थिति कशीहि असो, दोन आणि दोन चार हा नियम केव्हाहि अबाधितच असणार. नीतिशास्त्राच नियम देतील अशाच अदृढ स्वरूपाचे तयार करितां येण शक्य नाहीं काय? दोन आणि दोन मिळून पांच असें मोडल्यानें कजांची परतपेढ करणाऱ्या देणेच्याला सुख वाटेल म्हणून ते गणित बघोबर ठरत नाहीं; किंवा सातकागला त्यापेक्षा दु.ख होईल एवढ्या-मुठेन ते चूक ठरत नाहीं. गणित पारलण्याची कशाची जशी शुद्ध तात्त्विक स्वरूपाची असून मध्यस्थ, परिस्थितीवर किंवा सुखदुःखादि परिणामांवर अवलंबून नसत, त्याप्रमाणें एखादे कर्म नैतिक किंवा अनेतिक आहे हें ठरवि-

प्याची कसोटी देखील अशीच शुद्ध तात्त्विक स्वरूपाची ठरविता येणार नाही काय ? कर्माचा तपशील काहीहि असो, कर्ता कुणीहि असो, जोपावेतों एका ठराविक पद्धतीने—दृष्टिकोनाने—कर्म केले जात असेल तोंवर त नैतिकच ठरेल व अन्यथा अनैतिक ठरेल अशा स्वरूपाचे नीतिशास्त्र रचता येईल काय ?

एकमेव निरपवाद चांगली वस्तुः सत्यवृत्ति

या दृष्टीने विचार करीत असता काट चांगला आढळून आले की, विश्वात निरपेक्ष निरपवादरीत्या चांगली अशी एकाच गोष्ट असते; आणि ती म्हणजे कल्याणाच्या अतःकरणाची शुद्धता, कर्माची प्रेरणा होतेवेळची शुद्धवृत्ति (Good Will). या व्यतिरिक्त इतर कोणताहि विषय घेतला तर त्याचा चांगलेपणा अतःकरणाच्या या शुद्धवृत्तीवरच अवलंबून असतो. कीर्ति, द्रव्य, विद्या, शक्ति, सत्ता, संपत्ति—पार काय, उपयुक्ततावाद्याची मुखेच्छादेखील—हीं सारीं अतःकरणवृत्ति शुद्ध असेल तरच चांगली होतील ! नाहीतर शापस्वरूप ठरतील ! दुष्टाच्या हाती सत्ता अगर विद्या गेली तर ती किती भयप्रद ठरते हे मानव-जातीला काही नव्याने सागावयास नको. किंबहुना, 'सिद्धयसिद्धयाः समो भूत्वा' (२-४८) इत्यादि शब्दात मनाच्या ज्या समतोल निर्विकार वृत्तीची गीतेने प्रशंसा केली आहे, तिब्रविषयीहि काट म्हणतात की, अतःकरण सत्प्रवृत्त असेल तरच हा समतोलपणा गुणप्रद ठरेल; उलटपक्षी एखाद्या दुष्ट मनुष्याने अत्याचार करीत असता त्याच्या परिणामाविषयी अशी निर्विकारता दाखविली तर त्याची ती 'समता' अधिकच भयानक ठरेल ! (सदर पृ १०-११).

कर्मप्रेरनेची शुद्धता हीच जगात एकमेव निरपेक्ष चांगली गोष्ट असल्याने तिचे स्वरूप कसे असेल, तिचे घटक काय, ती कशी ओळखावी—'सत्प्रवृत्तस्य का भाषा, सः किम् प्रभाषत, किमासीत्, मजेत किम्'—इत्यादि प्रश्न ओघा-नेच प्राप्त होतात. या सत्प्रवृत्तीच्या स्वरूपाचा निश्चय मानसिक व बाह्य विशिष्ट परिस्थितीची किंवा परिणामाची संबद्ध न ठेवता, करायच्या हा काटचा प्रयत्न आहे ! जर असे होऊ शकले तर नीतिशास्त्रासाठी एक शिवालयारूपित प्रवृत्त पाया प्राप्त होऊन मग त्याच्यावर त्याच स्वरूपाची हमारतहि रचता येईल, आणि नीतिशास्त्राची स्थलछायांनुसार स्थित्यंतरांच्या आपसीतून मुदका होईल.

काट या सत्प्रवृत्तीचें वर्णन पुढील प्रकारें करितात :

(१) शुद्धप्रवृत्त कर्म नेहमीं केवळ कर्तव्यबुद्धीनेंच केलेलें असतें; त्याचा प्रेरक हेतु आणखी काही नसून केवळ कर्तव्य करावें इतकाच असतो; ' कार्य-मित्येव क्रियते ' (१८-९) हीच त्यामागील भूमिका असते. यासंबंधात काट कर्तव्यताची व मानवी मनातील नैसर्गिक इच्छा-कल यात भेद करितात. नैसर्गिक कलानें प्रेरित होऊन केलेलें कर्म ' सत्प्रवृत्त ' ठरणार नाहीं; प्रत्यक्षतः तें सुपरिणामी असलें तरीहि काट त्याला आदर्श कर्म मानणार नाहींत. एखाद्या-विषयी माझ्या मनात साहजिक प्रेम व आपलेपणा असून त्यामुळें मी त्याला काही साह्य-योग्य प्रसर्गां योग्य साह्य-केल तर तें पूर्ण नैतिक कर्म नव्हे. पण तेंच, त्याच्याविषयी माझ्या मनात असा काही भाव नसता, किंजुना द्वेष व तिरस्कारच असता (व म्हणून मनाचा साहजिक कल मला त्या साह्यकर्मापासून परावृत्त करीत असता), केवळ कर्तव्य म्हणून जर मी तें साह्य केलें तर तें मात्र आदर्श कर्म होईल. स्वरा न्यायाधीश एका आरोपितास बच-मुक्ति व दुसऱ्यास शिक्षा देतो; पण ते कोणत्याहि नैसर्गिक अनुकूल वा प्रति-कूल कलामुळें नसून उभयपक्षी केवळ कर्तव्यताबुद्धीनेंच तो तसें करीत असतो.

(२) कर्तव्यताबुद्धीनें केलेल्या या अशा सत्प्रवृत्त कर्माची नैतिक श्रेष्ठता त्याच्या उद्देशावर-म्हणजे अपेक्षित व सभाव्य प्रत्यक्ष परिणामावर-अवलंबून नसून, केवळ त्या कर्मप्रेरणेच्या शुद्धतेवरच आधारलेली असते. न्यायदानानें समाजावर इष्ट परिणाम होतात म्हणून न्याय कर्म श्रेष्ठ ठरतें असें नाहीं, न्यायाधीशानें केवळ कर्तव्यदृष्टीनें तें कर्म करण्यात त्याच्या नैतिकतेचें बीज आहे. वैयक्तिक हेवादावा मनात असून न्यायाधीशानें कोणास शिक्षा केली व त्या शिक्षेचे परिणाम समाजावर चांगलेहि झाले तरी तें कृत्य योग्य नव्हे.

(३) शेवटीं काट कर्तव्यताशुद्धि म्हणजे काय हें स्पष्ट करितात. हिचा अर्थ नीतिअनीतीच्या दडकाविषयी नितात आदरभाव. कर्म करताना इतर कोणत्याहि गोष्टीनें, मनाच्या मन्यावाईट कलानें, कर्ता आकर्षित न होतां केवळ नीतिदडकाचें पालन हीच त्याची भूमिका असेल तर तो कर्तव्य करीत आहे असें म्हणता येईल.

शाराय असा कीं, मूलभूत नीतिदडकाविषयी नितात आदरभावानेंच कर्मांसाठीं प्रेरित होणें म्हणजे कर्तव्यताशुद्धि; अशा कर्तव्यताबुद्धीनें प्रेरित

होऊन केलेलें कर्म म्हणजे नैतिक कर्म, व अशा कर्माची नैतिकता त्या कर्तव्यताबुद्धीवरच सर्वस्वी आधारभूत असून प्रत्यक्ष कोणत्याहि—इच्छित किंवा अपेक्षित—परिणामाचा विचार त्याउबघात अप्रस्तुत होय.

मूलभूत नीतिदंडक : त्याचे तीन आदेश

येथपावेतो काट यानीं सांगितले तें असो. पण यापुढचा उघडच प्रश्न असा कीं, ही सारी उतरव ज्याच्यावर आधारलेला आहे तो नीतिदंडक तरी कोणता ? वर सांगितलेला काटचा सारा प्रयत्न पाहता या दंडकाचें स्वरूप निश्चित करताना काट यानीं परिस्थितिविषयक सर्व विचाराना कदाक्षानें बाजून सारण्याचा प्रयत्न करणें साहजिकच होय. 'मनुष्यस्पर्शापासून सर्वस्वी अलिप्त' अशा प्रकारें कांही औषधें तयार केलीं जातात, त्याप्रमाणे परिस्थितीशीं पूर्णपणें अस्पृष्ट असें नीतिअनीतीचें गमक काट जगापुढें ठेऊं चाहतात ! परिस्थिति नेहमींच व्यक्तिपरत्वे, स्थलपरत्वे, कालपरत्वे बदलत असते. यासाठीं जी गोष्ट अशा परिस्थितीवर अवलंबून राहिल ती शाश्वत व सनातन असणें शक्य नाहीं. गतिमान चक्रावर आधारभूत वस्तु स्थिर कशी राहणार ? म्हणून परिस्थितीला—कृत्यांच्या विविष्ट मानविक परिस्थितीला व त्याचप्रमाणे बाह्य परिस्थितीलाहि—मुळांच विचारात न घेता, केवळ तात्त्विक दृष्ट्या हा मूलभूत नीतिदंडक निश्चित करण्याचा अभिनव प्रयत्न काटनीं करून पाहिला आहे. त्याच्या मते हा दंडक कोणत्याहि मानवी अनुभवावर आधारलेला नाहीं. कारण तसें मानल्यास, मानवी अनुभव चात्याच कमीअधिक प्रमाणात अपूर्ण व परिस्थितिसापेक्ष असल्यानें त्याची जाघा त्या परमशुद्ध नीतिदंडकालाहि होईल.

अशा या अनुभवातीत, प्रमाणातीत, परिस्थितिनिरपेक्ष, स्वयसिद्ध, मूलभूत नीतिदंडकाचें स्वरूप काट यानीं तीन आदेशांच्या द्वारे दिग्दर्शित केलें आहे (१) त्याच तत्त्वानुसार कर्म कर कीं, जो विश्वव्यापक नियम होण्याची तू इच्छा करू शकशील. (२) मानवतेस, ती तुझ्या स्वतःतली असो किंवा इतरातली असो, कधींहि केवळ साधन म्हणून न मानता नेहमीं ध्येय किंवा साध्य मानून कर्म करीत जा. (३) अंतिम साध्याच्या एका विशाल साम्राज्याचे आपण घटक आहोंत या दृष्टिकोनानें या विश्वात वागत राहा.

नीतीची तांत्रिक कसोटी

यापैकी पहिल्या आदेशात काढ म्हणत आहेत की, व्यक्तीने कोणतेहि कर्म करण्याचें ठरविताना स्वतःला इतराहून वेगळें मानू नये. विश्वातल्या सान्या व्यक्ति नीतिशास्त्रदृष्ट्या समान आहेत. स्वतःला अपवाद मानणें हें पापाचें व अनीतीचें मूल होय. जें मी करू चाहतों तें जगातल्या इतर सान्या व्यक्तींनीहि करण्यास हरकत नसावी, आणि तशी हरकत असेल, तर तें मीहि करता कामा नये. जर सर्वांनी तो नियम आगेकारणें शक्य नसेल तर तो मलाहि आचरणीय नाही मात्र या स्थळीं काढचा एक विशिष्ट आशय असून तो त्यानीं पुढील उदाहरणाच्या द्वारे स्पष्ट केल्या आहे. कोणाला वचनभग करण्याचा मोह होत असेल तर त्यानें असा विचार करावा. वचनभगाचा हा प्रकार सर्वांनीं आचरिला तर काय परिणाम होईल ? तसें शास्त्रास कोणाचा कोणावर विश्वास बसणार नाही, कोणी कोणाचे वचन स्वीकारणार नाही, अर्थात् कोणी कोणास विश्वासपूर्वक वचन देण्याचा प्रसंगच येणार नाही. मग भग करण्यासाठीं वचनें तरी कोठून येणार ? व वचनभगाचे कृत्य तरी पुढें कसा चालणार ? म्हणजे काय की, वचनभगाचा नियम असा आहे की, त्याचें सार्वत्रिक पालन करू न्हटल्यास तो नियमच अशक्य होऊन बसतो ! यासाठीं हें कर्म अनिष्ट होय. दुसरे उदाहरण आत्महत्वेचें. दुर्दैवाला कटाळून कोणी आत्मघातास उद्युक्त झाला तर त्यानें असा विचार करावा की, जर प्रत्येक जण आत्मघात करू न्हणेल तर हा नियम पुढे चालविण्यासाठीं माणसें तरी कोठून उरणार ? म्हणजे, आत्महत्वेचें विश्वव्यापी आचरण झालें तर तें कर्म पुढें चालू ठेवणेच अशक्य होतें, सगळी आत्महत्या वारंट होय. आणखी एक उदाहरण पाहा. मित्राशीं विश्वासघात करणें चांगलें कीं वारंट ?

मित्र जयासी न्हटलें सुद्धे त्यासीं करूं नये कपट

मन दुखवितों त्याचें होइल अपुलाच नाश कीं निपट ॥

या आयेंत त्या वर्तनाला वारंट ठरविलें असलें, व कायहि तसेंच मानत असले, तरी त्याचें कारण मात्र निराळें आहे. जर या प्रचाराचें सार्वत्रिक आचरण सुरू झालें तर कोणी कोणाशीं मैत्रीच करणार नाही, व मग मित्राशीं विश्वासघात करण्याचा नियम आचरितो तरी कसा येईल ? ज्याचें सर्वांनीं आचरण

करणं शक्यच नाही तें कोणीहि आचरू नये हें काट पहिल्या आदेशात सागत आहेत.

परंतु यावर कोणी असें विचारील कीं, परिणामाचा यत्किंचितहि विचार न करिता नीति-अनीतीचें गमक ठरविण्याचा विडा उचलून काटनीं लेखणी चालविण्यास प्रारंभ केला असता, आताच वर परिणामाचा उल्लेख आला तो काय म्हणून ? जें आचरण सार्वत्रिक झाल्यास त्याचा परिणाम म्हणून तें आचरणच अशक्य होईल तें अनैतिक मानावें, हा तरी परिणामाचाच विचार नव्हे काय ? काट याच्या तर्कें या आक्षेपास पुढील उत्तर देता येईल. नीतिदडक परिणाम निरपेक्ष असावा असें ते म्हणतात तेव्हा परिणाम शब्दानें ते एखाद्या कर्मांमुळे प्रत्यक्ष वस्तुस्थितीत जे विशिष्ट बदल घडून येतात त्याबद्दल बोलत असतात. अशा स्थलकालसापेक्ष परिणामापासून ते नीति-विचार अलिप्त ठेऊ चारतात. परंतु त्याच्या बरील उदाहरणात ज्या परिणामाचा उल्लेख आहे ते अशा स्वरूपाचे नसून केवळ वैचारिक परिणाम आहेत. उलट, बरील आर्थेंत सांगितलेले मित्रद्रोहाचे परिणाम परिस्थितिसापेक्ष आहेत; त्यांना अपवाद शक्य आहे, मित्रद्रोह करूनहि एखाद्याचा लौकिक अभ्युदय अगदीं असंभवनीय नाही. बरील आर्यां सर्वसाधारण मानवी अनुभवावर आधारलेली आहे. परंतु त्याच मित्रद्रोहाचे काटनीं दिलेले परिणाम केवळ विचारक्षेत्रसंबद्ध प्रत्यक्ष अनुभव निरपेक्ष, असे आहेत. एखादे गणित चुक पद्धतीनें करून पैसे दिल्यानें कोणास सुखदुःख होईल हे प्रथम प्रकारचे परिणाम शाले, परंतु त्या चुकीनें तें गणित शास्त्रदृष्ट्याच सदोष ठरतें, गणितशास्त्राच्या सुसंगतीला त्यानें बाधा येते, हे वैचारिक परिणाम होत. परिस्थिति कशीहि असो, पण कोणत्याहि शास्त्रविचारात अतर्गत सुसंगति तर हवीच ना ? त्याचा एक अश्व शेष भागार्थी विरोधी नसला पाहिजे. बरील उदाहरणात काट केवळ या अशा वैचारिक परिणामाचा विचार करीत आहेत. आत्महत्येचा नियम सर्वव्यापी केला तर त्या नियमाभ्या विचारक्षेत्रातच विसंगति निर्माण होऊन ती त्या नियमाला घातक ठरते. म्हणून वैयक्तिक मनःस्थितीचा किंवा विशिष्ट प्रत्यक्ष परिस्थितीचा विचार न करिता केवळ त्रिकालाबाधित वैचारिक दृष्ट्याच वचनमगाची व आत्महत्येची अनिष्टता सिद्ध करून दाखविता येते असें काटचें म्हणणें आहे.

मानवतेचे उदात्त ध्येय

काटच्या मताने पहिला आदेश नीतिदंडाची ठोकळ कल्पना देतो, तर दुसरा त्याचा विस्तार देतो. दुसऱ्या आदेशात काट मानवी इच्छेसाठी ध्येय सांगत आहेत. मानवता हेंच सर्व कर्मांचें ध्येय असलें पाहिजे. हें ध्येय अनादि-सिद्ध असून कोणत्याहि प्रमाणांनी किंवा अनुभवानी सिद्ध करणें शक्य नाही. काटचें हें ध्येय उदात्त आहे यात शका नाही. कोणीहि इतर कोणास केवळ स्वतःचे साधन म्हणून न मानता—किंवाहुना स्वतःतील मानवतेस देखील स्वतःच्या शारीरिक सुखाचें साधन म्हणून न वापरता—अतिम निरपेक्ष साधन म्हणून मानावें. ही मानवता जशी आहे तशीच नुसती कायम टिकविणें इतकेंच पुरेचें नसून प्रत्यही तिच्या योग्य विकासार्थ झटणें हें प्रत्येकाचें कर्तव्य होय, असें काटनी या आदेशाच्या विवेचनात म्हटलें आहे. (सदर पृ. ५८). दुर्दैवाला कटाडून आत्महत्या करणारा स्वतःतील मानवतेला आपल्या लौकिक सुखाचें साधन म्हणून लेखत असतो सर्व प्रकारच्या वैयक्तिक, सामाजिक, धार्मिक, राजनीय, आंतराष्ट्रीय, खोजलुलुमाला पसवेगिरीला व हुकुमशाहीला या आपल्या आदेशाच्या द्वारे काट स्पष्ट विरोध प्रकट करीत आहेत. तत्कालीन युरोपातील व विशेषतः फ्रान्समधील अदाधुदीची परिस्थिति व मानवतेचा अध.पात पाहून 'नरेंच केला हीन किती नर' या विचारानें त्याचें कर्तव्यकठोर हृदय विव्दल होत होतें. नीतिशास्त्राच्या क्षेत्रात त्यांनी दिलेला हा आदेश म्हणजे मानवी स्वातंत्र्याची एक सनदच होय ! त्याची मानव्याची कल्पनाहि विशाल व उदात्त होती, मिल व बॅथम या-याप्रमाणें ऐहिक सुखाभोवतीच ती सीमित नव्हती. काट म्हणतात की, मानवतेला अतिम ध्येय मानणें याचा खरा अर्थ ज्याने त्याने आपापल्या ठायीं स्वस्थ पसणें नव्हे, तर प्रत्येकाचें इतरांच्या मानवतेच्या विकासासाठीं शक्य तितकें झटणें हा होय, आणि पुढे लिहितात की, मानवतेच्या सेवेचें इतरांचे ध्येय हेंच माझहि ध्येय असलें पाहिजे; माझी (माझ्यातील) मानव्याची सेवा, व इतरांची (इतरांतील) मानवतेची सेवा यात विरोध येता कामा नये (सदर, पृ. ५८) गीतेची शिकवण देतील घोष्यापार परवानें अशीच आहे. गीतेनें आदेश पुरुषासहल एकीकडे 'आत्म-न्येरात्मना युष्टः' (२-५५, ३-१७) व दुसरीकडे 'सर्वभूतहिते रताः' (५-२५; १२-४), व 'सर्वभूतात्मभूतात्मा' (५-७) असे उद्गार काढले आहेत. भीष्मण स्वतःला 'मुह्यद सर्वभूतानाम्' असे म्हणत आहेत (५-२९).

तिसऱ्या आदेशात प्रत्येक व्यक्ति स्वेच्छेने कायदा घालून देते व स्वेच्छेनेच त्याचें पालन करिते अशी कल्पना आहे. द्वितीय आदेशाचा हा उपसिद्धांत आहे. या आदर्श समाजव्यवस्थेत कोणी कोणावर जबरदस्तीने कायदा लादत नाही. प्रत्येकाची इच्छा स्वतंत्रतेने कार्य करित असते. आणि प्रत्येक जण शुद्ध तात्त्विक दृष्टीनेच विचार करित असल्याने अशा कायद्यात व्यक्तिपरत्वे भेद होत नाही. जर एखाद्या कायद्याच्या पालनात व्यक्तिपरत्वे भेद होऊ लागला तर, पहिल्या आदेशानुसार तो रद्द समजला जाईल. यात अघभक्तीला, हुकुमशाहीला किंवा अज्ञानाला वाव नाही. प्रत्येकाच्या हातून स्वेच्छापूर्वक विश्वव्यापक दृष्टिकोनाने निर्मेल सदाचार, आणि तोहि केवळ कर्तव्यबुद्धीने, हे त्या साम्राज्याचें मुख्य लक्षण होय. अर्थात् हे एक आदर्शाचें चित्र होय; स्वतः काट यांनीच तसें म्हटलें आहे (सदर पृ. ६२). या आदर्शाला दृष्टीसमोर ठेवून मनुष्याने वर्तन करित राहावें असा काट याचा हा तिसरा आदेश आहे.

काटच्या पुढें गेलेली गीता

हे तीन आदेश वस्तुतः भिन्न नसून एकाच मूळ नीतिदडककल्पनेची तीन वर्णने आहेत. मानवता ही सर्वत्र सारख्याच मोलाची असून, तिची खरी उन्नति हे एकमेव अंतिम ध्येय आहे ही यातली मुख्य भूमिका आहे. विश्वव्यापी मानव्याचें हे ध्येय लौकिक प्रमाणावर, अनुभवावर, परिस्थितीवर अवलंबून नसून स्वयंप्रकाशी आहे हे काटचें मत ग्राह्यच आहे. इतकेंच की काट केवळ सर्व मानवतेतील ऐक्यभावेतों पोचलेले दिसतात; तर गीता त्याच्याहि पुढें जाऊन सर्व भूतसृष्टीतील ऐक्यभाव प्रदर्शित करित आहे :

सर्वभूतस्थमात्मान सर्वभूतानि चात्मनि

ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्र समदर्शनः ॥ ६ २९

[सर्वत्र समदृष्टि ठेवणारा योगयुक्त पुरुष सर्व भूतांच्या ठायीं स्वतःच व स्वतःचे ठायीं सर्व भूतास पाहतो.] इतकेंच नव्हे, तर गीताकारांनीं सर्व प्राणिमात्र, सर्व चराचर विश्व, व परमेश्वर या सर्वांतच ऐक्यभाव कल्पून तात्त्विक विचाराची कमालमर्यादा गाठली आहे श्रीकृष्ण अर्जुनास सांगतात :

यत्नात्वा न पुनर्मोहमेवं यास्यासि पांडव ।

येन भूतान्यशेषेण द्रक्षस्यात्मन्यथो मयि ॥ ४-३५

आणखीहि पाहा :

यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति

तस्याह न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति ॥ ६-३० ॥

सर्वभूतस्थितं यो मां भजत्येकत्वमास्थितः

सर्वथा वर्तमानो ऽपि स योगी मयि वर्तते ॥ ६-३१ ॥

[जो मला सर्वत्र पाहतो (ज्याला सर्वत्र मीच दिसतो), व माझ्या ठायीं सर्व पाहतो, त्याला मी अतरत नाही व तो मला अतरत नाही (आमचे अभेद्य ऐक्य झालेल असते)-३० सर्व भूताच्या ठायीं बसणाऱ्या मला जो एकत्वात स्थिर होऊन (बुद्धीतले भेदभाव नाहीसे करून) भजतो, तो योगी (आपल्या विशिष्ट परिस्थितीस व विश्वव्यवस्थेतील स्थानास योग्य असे) सर्व प्रकारचे वर्तन करित असताहि मजमध्ये वास करित असतो (त्याची वृत्ति मद्रूप, परमेश्वरमय, झालेली असते)-३१]^१.

या तीन आदेशाच्या साहाय्याने काट व्यवहारात मार्गदर्शक ठरणारे नीति-नियम निश्चित करू पाहतात; व अशा प्रकारे सारे नीतिशास्त्र परिस्थिति-निरपेक्ष अटळ स्वरूपाचे रचता येईल असे त्यांना वाटते. काटच्या या विचारसरणीचे आता आपण चिकित्सक परीक्षण करू.

काटच्या कसोटीने कित्येक सत्कर्म वाईट ठरतात !

काटचा पहिला आदेश असा आहे : 'त्याच तत्त्वानुसार कर्म कर की जो विश्वव्यापक नियम होण्याची तू इच्छा करू शकशील.' सर्वसाधारण व्यवहारात मनुष्याचे पाऊल सरळ ठेवण्यासाठी हा आदेश बराच उपयुक्त ठरू शकले हे खरे आहे. जे सर्वोनी करू नये ते मी तरी का करावे ! अनेक

१ 'सर्वथा वर्तमानो ऽपि' चा अर्थ काही भाष्यकार (उदाहरणार्थ, धनपति व मधुसूदन सरस्वती) 'निहित किंवा निषिद्ध कसोई वर्तन केले तरी' असा करितात, त्यापक्षांवर कसात दिलेला जवळ आम्हाला अधिक सयुक्तिक वाटतो.

वेळा मनुष्य सकुचित स्वार्थामुळे स्वतःसाठी विशेष हक्क अगर सवलत चाहतो. अशा प्रसर्गी या आदेशानुसार त्याने विचार केला तर स्वतःची चूक त्याला उमगून येईल. परंतु असे असले तरी तात्त्विक विवेचनाच्या दृष्टीने पाहता या आदेशात आदर्श कर्माची बिनचुक व पुरेशी कसोटी हाती लागत नाही असे म्हणणे भाग आहे. किती तरी निर्विवाद चांगली कृत्ये या आदेशानुसार त्याज्य ठरतील. काट यांनी ज्या तात्त्विक पद्धतीने विचार करून आत्महत्या व वचनभंग यांना अनीतिमान ठरविले आहे, त्याच पद्धतीने अध्यापन कर्माहि अनिष्ट ठरविता येईल ! कारण जगातल्या सान्याच व्यक्ती जर शिक्षक होऊं म्हणतील, तर विद्यार्थी कोण होणार व मग अध्यापनाचा नियम पुढे चालवावयाचा तरी कसा ? सारांश अध्यापनाला—व अध्ययनालाहि—सार्वत्रिक स्वरूप देताच ते कर्म अशक्य होऊन बसते ! तीच गोष्ट सेनापति-त्वाची. सारेच सेनापति होऊ म्हणतील तर सैनिक कोण होणार, आणि सैनिकाशिवाय सेनापति तरी कसा शक्य आहे ? इतके कशाला, काटनी स्वतः आमरण ब्रह्मचर्य पाळले; पण सर्वांनीच असे करू म्हटले तर हा नियम चालू ठेवण्यासाठी भाणसें तरी कोठून येणार ? सक्षावधि देशबधूच्या हितार्थ एक देशभक्त सुळी जातो, व राष्ट्र त्याचा गौरव करिते. पण त्याची ही महत्तम आत्माहुति तरी काटच्या या कसोटीला उतरते काय ? सारेच देशवासी मुळावर जाऊ म्हणतील तर सुळी जावयाचें तरी कोणासाठी ? आणि सान्यांनीच असे केल्यावर देशासाठी सुळी जाण्याचा हा नियम पुढे चालविणार तरी कोण ?

आणि दुष्कृत्ये चांगलीं ठरतात !

परंतु काट यांच्या या आदेशानुसार काही सत्कृत्यांना नीतिक्षेत्रात मजबूत होतो इतकेच नव्हे, तर उलट काही उपटसुभ दुष्कृत्यांना तेथे प्रवेशपत्र देण्याचीहि आपत्ति येते ! विडी पिणे इष्ट आहे काय ? समजा, सर्व जण बिड्या पिऊ लागले तर ते शक्य होईल का ? होईल, तात्त्विक दृष्ट्या त्यात अशक्य असे काही नाही. तीच गोष्ट मद्यपानाची. एकमेकांस शिष्या देणे, वांटून खात जाणे, अशासारख्या कर्मांना सार्वत्रिक आचरणात आणण्याचें म्हटलें तर त्यात तत्त्वतः अशक्य ते काय आहे ?

स्वतः काटच्या ध्यानात ही दुसरी आपाचे आली नव्हती असें नव्हे. केवळ तान्त्रिक वैचारिक दृष्टीनें पाहिल्यास आपल्या या आदेशानुसार काही अप-कृत्यानादि समति द्यावी लागेल याची जाणीव त्यांना झाली होती असें दिसते. वचनभंग किंवा खोटे वचन देणे, व आत्महत्या या दोन कृत्याची अनिष्टता वर म्हटल्याप्रमाणे केवळ तान्त्रिक मुसगतीचा विचार करून त्यांनीं सिद्ध करून दाखविली असली, तरी यानंतर त्यांनीं व तिसरें व चवथें उदाहरण घेतलें आहे त्यात त्यांना ही परिस्थितिनिरपेक्ष केवळ वैचारिक दृष्टि कायम ठेवजे अशक्य झालें, व अशा प्रकारें त्यांच्या विचारसरणीतला मूलभूत दोष चट्कन प्रगट झाला ! त्यांनीं घेतलेलें तिसरें उदाहरण एका मुखवस्तु आळशी मनुष्याचें आहे. स्वतःतील नैसर्गिक गुणाची काहीच जोपासना न करिता तो केवळ 'मुखच मे शयन च मे' प्रकारचें जीवन घेतील करूं चाहतो. आता हें त्याचें करणें इष्ट कीं अनिष्ट ? केवळ तान्त्रिक दृष्टीनें पाहिल्यास यात आधेपार्श्व असे काही वाटत नाही कारण सर्व मनुष्यांनीं जरी अशा प्रकारें केवळ 'आहार-निद्रामयमैथुनानि' प्रकारात पशुसमान आयुष्य कटण्याचें ठरविलें तरी त्यात उपरोक्त वैचारिक दृष्ट्या काही बाधा दिसत नाही ! व म्हणून हा नियम खुशाल अखंड चालू शकेल ! काट स्वतःच ही गोष्ट पुढीलप्रमाणें मान्य करतात : " तो [उपरोक्त सुखाधीन माणूस] स्वतःला प्रश्न विचारतो कीं, आपल्या नैसर्गिक गुणाकडे दुर्लक्ष करण्याची ही वृत्ति, मुखलोलुपतामावाशीं जुळत असली, तरी कर्तव्यतेर्थी कितपत जुळते ? तेव्हा तो असा विचार करितो कीं, असा सार्वत्रिक नियम असलेली सृष्टि अस्तित्वात असू शकते; व-साउण् सी बेदा-वरील शिवाशाप्रमाणें-लोक आपापल्या नैसर्गिक गुणाना गजू देखून आपलें जीवनित केवळ आलस्य, करमणूक व वशवृद्धि यांत-योढक्यात म्हणजे मुखोप-भोगात-घालविण्याचा निश्चय करू शकतात." (सदर पृ. ४८)

कांटची पळ्याट : विवेचनांत विसंगति

पग वर असें सार्वत्रिक आचरण शक्य आहे तर या आळशी मुखलोलुप तृतीया चागलें म्हणावयाचें काय ? ध्येयवादी कांट तसें म्हणण शक्य नव्हतें. मात्र या तृतीया वॉर्ट टरविताना त्यांना आपली मूळ भूमिका सोडून विवे-चनांत विसंगति पतकरणें भाग पडलें ! मिलच्या बाबतांतहि आपण असेंच पाहिले. वरील पंचप्रसंगातून मुठ्यासाठी काट म्हणतात : (त्या मुठासीन

वृत्तीचें सार्वत्रिकरण शक्य असलें तरी) “ तो मनुष्य हा आळशी वृत्तीचा नियम सार्वत्रिक व्हावा, किंवा आपल्यात नैसर्गिक रीत्या ही आलस्यवृत्ति जडावी, अशी सभवतः इच्छा करू शकणार नाही; कारण एक बुद्धिशील प्राणी या नात्यानें तो साहजिकच असें इच्छितो कीं, आपल्या ठायींच्या गुणाचा विकास व्हावा, कां कीं ते गुण त्याला नाना प्रकारें उपयोगी पडतात.” (सदर पृ. ४८, अधोरेखन मूळचें, बाड ठसा आमचा). परंतु या उक्त्यात काट निश्चितपणे शुद्ध वैचारिक परिणामाचे क्षेत्र सोडून विशिष्ट परिस्थिति—मनःस्थिति—सबधी परिणामांना शरण गेले आहेत ! वर प्रकट केलेला आक्षेप येथें मात्र त्याच्या विरुद्ध लागू पडतो. केवळ तांत्रिक दृष्ट्या पाहता आळशी वृत्तीचें सार्वत्रिकरण शक्य असताहि मानवाचा स्वभाव, नैसर्गिक कल, त्याला भावी आयुष्यात लाभ व्हावा हा हेतु या इतर बाजूनीं विचार करून काट त्या वृत्तीला त्याच ठरावू पाहत आहेत. पण हा सारा परिस्थितिसंबद्ध विचार होऊन, यात शुद्ध वैचारिक क्षेत्र ओलाडलें गेलें. पुढें अधिकाराचें पद मिळेल, द्रव्यलाभ होईल, कीर्ति प्राप्त होईल म्हणून शिथिल होऊन आपल्या बुद्धीचा विकास करणें हें कर्तव्य आहे, व अज्ञानी राहणें वाईट आहे, असें म्हणण्यासारखेंच काटचें बरील विधान आहे. पण यात पुष्कळ तथ्य असलें तरी त्याच्या मूळ भूमिकेशीं—परिस्थिति व तत्संबंधित परिणाम यांच्या निरोध अशा नीतिशास्त्र कल्पनेशीं—तें विसगत आहे.

शेवटीं काटनीं घेतलेल्या चवथ्या उदाहरणात तर त्यांची मूळ भूमिका अधिकच दाखळली आहे. स्वतः देवयोगें सुखवस्तु असलेल्या व्यक्तीनें दरिद्री मनुष्यास साक्ष्य करावें काय ? काट मान्य करतात कीं, त्यानें असें साक्ष्य न केलें तर त्यात वैचारिक विसंगति येत नाही. कारण, जेथें प्रत्येक जण आपल्या सकुचित कौटुंबिक जीवनातच मग्न राहून इतरांच्या सुखदुःखाविषयीं उदासीन आहे, कोणी कोणास द्वेषमत्सरानें त्रास देत नसला तरी दयाबुद्धीनें साक्ष्य करीत नाही, असा समाज अस्तित्वात असणें अशक्य नाही. आणि जेथें एक दुसऱ्यास प्रत्यक्ष टक्कू पाहत असेल असा समाजापेक्षां तो बराहि म्हटला जाईल ! पण तरी देखील ही ‘मल-काय-न्यायें ?’ नृत्ति समाजात सार्वत्रिक रीत्या पसरली अशी इच्छा माणूस करणार नाही. आणि याचें कारण काट असें देतात कीं, जो माणूस आज इतरांविषयीं उदासीन राहिल, त्याच्या अटी-अटवणीच्या वेळीं इतरहि उदासीनता दाखवितील व त्याला आवश्यक साक्ष्य

मिळणार नाही. (सदर पृ. ४९) इतराविषयी बाळगावयाच्या सद्दानुभूतीची ही उपपत्ति देणेत तर काढ उपयुक्ततावादाच्या—परिणामवादाच्या—स्पष्टच आहारीं गेलेले दिसतात ! या उपपत्तीत उल्लेखिलेले परिणाम हे गणितशास्त्रातील अतर्गत विसर्गतात्प्रमाणे केवळ वैचारिक दुष्परिणाम नसून प्रत्यक्ष वस्तुस्थितीवर घडून येणारे परिणाम होत^१.

याप्रमाणे, ज्या परिस्थितिनिरोध 'शुद्धबुद्धित्वा'च्या भूमिकेवरून नीति-शास्त्राची मीमांसा करण्याची प्रतिज्ञा काढ यांनी आपल्या पुस्तकात वारवार उच्चारली आहे, त्या दृष्टीने खरोखरच विचार करू गेल्यास नीतिअनीतीचे योग्य गमक हाती न लागता कित्येक अनिष्ट कृत्याना चांगले म्हणण्याची व सत्कृत्याना वाईट ठरविण्याची मात्र पाळी येते !

नियम आणि अपवाद

काढच्या या घोटाळ्याचे एक कारण आपल्याला नियम आणि अपवाद यांच्या संबंधाविषयीच्या त्यांच्या गैरसमजुतीत आढळेल. ते असे गूढीत धरताना दिसतात की, सर्वसाधारण नीतिनियमाना केले जाणारे सारेच अपवाद हीन स्वार्थमूलक असतात.

अष्टादशपुरुषाणां व्यासस्य वचनद्वयम्

परोपकारः पुण्याय पापाय परपीडनम्

यात जशी पापपुण्याची सरळ थोडक्यात व्याख्या केलेली आहे, त्याप्रमाणे

- १ या उपपत्तीची पळवाट शिलक ठेवण्यासाठीच की काय, काढ यांनी पहिल्या आदेशात 'इच्छा' शब्द मुद्दाम वापरला आहे असे वाटते ! वस्तुतः शुद्ध तान्त्रिक दृष्टिकोनाने पाहता तो नियम असा लिहिता आला असता 'त्याच तत्त्वानुसार कर्म कर की, जो विश्वव्यापक नियम होऊ शकेल' पण या ऐवजी 'जो विश्वव्यापक नियम होण्याची तू इच्छा करू शकशील' असे काढांनी म्हटले आहे पण इच्छा म्हटली की, ती व्यक्तिपरत्वे व परिस्थितिपरत्वे बदलू शकते. सर्वांनी दारू प्यावी अशी एखाद्या 'तळिरामा' ने इच्छाही केली तरी तेवढ्यामुळे त्याचे मदिरापान धूम्य कसे ठरल ? परिस्थितिनिरोध शास्त्राच्या उभारणीत असा इच्छेचा समावेश कसाळा ? पाच आणि पाच मिळून आठ हे गणित चूक ठरते ते कोणा म्यसीच्या इच्छे-अनिच्छेमुळे नव्हे, तर त्यातील अतर्गत शाश्वत दोषामुळे.

काट देखील म्हणू चाइतात की, सार्वत्रिक आचरणनियम म्हणजे नीति व त्याला अपवाद म्हणजे अनीति किंवा पाप. पण हे पूर्णोशाने सत्य नाही. सकुचित स्वार्थी वृत्तीने मनुष्य सर्वसाधारण नियमाला स्वतःसाठी अपवाद शोधू पाहतो हे खरे असले, तरी अपवादाची तीच एक मीमांसा नव्हे कित्येक प्रसर्गी शुद्ध निःस्वार्थ बुद्धीने देखील एखाद्या सर्वसाधारण नियमात अपवाद करावा लागतो. अशा दोन नियमात परस्परविरोध येणारी परिस्थिति प्राप्त झाली की, त्यातील एकाचा भंग करणे—म्हणजेच त्याच्या पालनाला अपवाद करणे—भागच पडते. त्यातल्या त्यात उचित तारतम्यबुद्धीने श्रेष्ठ नियमाचे पालन करून कनिष्ठाचा भंग करणे हे योग्य; पण तसे न केले तर—त्या विशिष्ट परिस्थितीत उभय नियमाचे पालन अशक्य असल्याने—हातून कनिष्ठाचे पालन व श्रेष्ठाचा भंग होण्याची पाळी येईल ! काहीही केले तरी कोणत्या तरी एका नियमाचा भंग अपरिहार्यच ठरून तेवढ्यापुरता त्याला अपवाद मानावा लागेल. अशा अपवादाची जबाबदारी व्यक्तीवर न येता प्राप्त परिस्थितीवर व मानवी नीतिशास्त्राच्या अपूर्णतेवर जाते. बहुधा प्रत्येक ठोकळ नीतिनियमावर असे योग्य अपवादाचे प्रसंग केव्हा ना केव्हा येतातच. सत्य, अहिंसा, मातृ-पितृभक्ति, दया, बगैरे सर्वच सदगुणाना प्रसर्गी अपवाद मानावे लागतात. लोकमान्य टिळकांनी 'गीतारहस्या'त कर्मचिंशसा नामक प्रकरणात या विषयाचा विस्तृत मार्मिक उहापोह केला आहे. तस पाहिले असता 'शुद्धवृत्ती-शिवाय या विश्वात निरपवाद चागले असे काही नाही' (अर्थात् इतर सर्व विषयांच्या चागलेपणाला मर्यादा व अपवाद आहेत) या विधानाने आपल्या ग्रंथास प्रारंभ करणाऱ्या काटना आचरणनियमाच्या या न्याय्य अपवादाची जाणीव असावयास हवी होती. परंतु विवेचनाच्या ओघात ते त्यांनाही निरपवाद हट्ट मानू लागून, त्यांच्या साऱ्याच अपवादाना स्वार्थी समजू लागले असे दिसते !

कांटच्या भूमिकेवरून अर्जुनास उत्तर !

प्रल्हादाला पित्राज्ञापालनाचे महत्त्व कळत नव्हते काय ? मीराबाईला पतिभक्तिमहिती ठाऊक ना नव्हती ? रामदासाना विवाहसंस्थेची व गृहस्थाश्रमाची आवश्यकता अमान्य होती का ? या अशा सर्वसाधारण नियमाना या विभूतींनी केलेले अपवाद स्वार्थनूलकच मानावयाचे काय ? जेव्हा त्यावरून एका-

एकी पलायन करून आत्मना दुःखसागरात लोटताना, 'देवाच्या सख्यत्वा साठी। पडाव्या जिवलग्याच्या तुटी। सर्व अपांवे शेवटी। प्राण तोहि वेचावा' हा समर्थीच्या मनातला विचार काय सकुचित स्वार्थाच्या प्रकाराचा म्हणावयाचा? पण इतकें कशाला, खुद्द गीतेतीलच प्रसंग पाहा ना! आदर्श पुरुषाच्या लक्षणात अहिंसेला आवश्यक स्थान देणाऱ्या श्रीकृष्णानांच अर्जुनास हिंसा करावयास सांगितलें! मात्र यात त्यांनी अहिंसेची सर्वसाधारण महत्ता नाकारली असें नसून, किंवा त्या नियमास एक स्वार्थी अपवाद करण्यास अर्जुनास शिक्किलें असेहि नसून, त्याला एक न्याय्य अपवाद घालून दिला इतकेंच, परंतु काटप्रणीत तांत्रिक कसेदी लावून श्रीकृष्णानें विचार केला असता तर अर्जुनास काय उत्तर मिळाले असतें पाहा: "अर्जुना, तू आपल्या आत्मास मारू चाहत होतास. परंतु समज, जगात सर्वच जण आपापल्या आत्मास मारू लागले तर सारेच मरतील, व मग या आत्मवधाच्या नियमाचें पालन करण्यास कोणीच उरणार नाही, म्हणून आत्मास मारणें हें निषिद्ध आहे—'तस्मात् मा युध्यस्व मारत!' " परंतु खरें पाहता सर्वोनी आपापल्या आत्माशी लटण्याची कल्पनाच अर्जुनावरील धर्मसंकटाच्या विचारात गैरलागू आहे. कौरवासारखे आततायी आत ज्याला (आपल्या पूर्वसंचितामुळे) लाभतील त्याच्यापुढेंच असा प्रश्न उभा राहिल! इतरांना असा विचार करण्याचें कारणच काय?

कांटची एकांगिता

यावर कोणी असें म्हणू शकतील की, काटच्या या आदेशाचा अर्थ असा लावावा की, "त्याच प्रकारचें कर्म कर की, तुझ्या परिस्थितीत इतर कोणीहि तसेंच वागू शकेल (वागावें अशी तुझी इच्छा असू शकेल)." पण असें म्हटल्यास परिस्थिति निरपेक्षतेची भूमिका मुळातच नाहीशी होऊन नीतिशास्त्राच्या दृष्टीनें प्रत्येक कर्माच्या परिस्थितीचा विचार आवश्यक ठरतो. शिवाय कर्माकर्ममीमासेत वेचळ बाळग परिस्थितीचाच असा विचार पुरेसा नसून कर्त्याच्या विशिष्ट वैयक्तिक मनोभूमिकेचाहि योग्य विचार आवश्यक आहे. एकाच बाळग परिस्थितीत भिन्न नैसर्गिक मनोवृत्तीच्या व्यक्तींची कर्तव्ये निरनिराळी असण अशक्य नाही. ज्याच्या ठायीं निसर्गदत्त चित्रकलेची देणगी असेल त्याचें एखाद्या परिस्थितीत असणारें कर्तव्य ती देणगी नसणाऱ्याच्या

कर्तव्याहून भिन्न असू शकते. यासाठी काट्या उपरोक्त आदेशाला चिकटून राहावयाचे म्हटल्यास पुढीलप्रमाणे अर्थ करावा लागेल : 'त्याच नियमानुसार कर्म कर की, जो तुझ्या परिस्थितीत व मनःस्थितीत इतर कोणीहि आचरावा अशी तुझी इच्छा असू शकेल.' मात्र यातहि 'इतर कोणीहि आचरावा अशी तुझी इच्छा असू शकेल' असे म्हणण्याऐवजी 'इतर कोणीहि आचरणे योग्य होईल' असे म्हणणे अधिक सयुक्तिक ठरेल. कारण येथे कर्माच्या वास्तविक योग्यायोग्यतेचा प्रश्न असून केवळ एखाद्या कर्त्याच्या वाटण्या-न वाटण्याचा, इच्छिण्या-न-इच्छिण्याचा, नाही. पण या सर्व स्थित्यतरात आपण केवळ सकाम निष्काम कसोटीवरून परिस्थितिसापेक्ष कार्याकार्यकसोटीवर येऊन पोहोचलो आहोत हे वाचकाच्या ध्यानात येईलच.

काट्या पहिला आदेश नीतिनिर्णयाचे कामी अपूरा व कधी कधी तर दिशाभूलकारक ठरतो हे आतापावेतो पाहिले. त्याच्या दुसऱ्या आदेशात तसे पाहिले तर आधेपाहू काही नाही. परंतु, या आदेशानेहि केवळ कर्मप्रवृत्तीवरच प्रकाश पडत असून कर्माच्या तपशिलासबधी-कार्याकार्यतसबधी-बोध होत नाही. या आदेशानुसार कर्म नेहमी मानवहितार्थ प्रेरित (निष्काम) असावे. यात अयोग्य असे काही नसून, गीता या ध्येयार्थी सहमत असल्याचे वर दाखविलेच आहे. काट्या तिसऱ्या आदेशात वेगळे असे विशेष काही नाही. पहिल्या दोन आदेशांचे पालन करणाऱ्या आदर्श समाजाचे ते काट्या रेखाटलेले एक चित्र आहे.

अस्तु. या तीनहि आदेशांच्या द्वारे दिग्दर्शित होणाऱ्या नीतिदृढकाचे स्वरूप एकदरीत एकांगीच ठरत. यात केवळ कर्मप्रवृत्तीच्या शुद्धत्वाचा विचार आहे. आदर्श कर्मात प्रेरक वृत्ति शुद्ध, निष्काम, स्वार्थरहित असावी हे तत्त्व गीतेसहि मान्य आहे. परंतु केवळ तेवढ्यावरूनच कर्माकर्ममीमांसा पूर्ण होऊ शकते हे मठ गीतेस मान्य नाही. निष्काम प्रवृत्ति परिस्थितिनिरपेक्ष असू शकते हेहि मान्य केले तरी ते आदर्श कर्माचे एक अंग झाले. याशिवाय त्याचे जे दुसरे अंग-प्रत्यक्ष कर्माची कार्यता-ते मात्र परिस्थितिनिरपेक्ष असत नाही. विवेचक बुद्धि एकदर प्राप्त परिस्थितीचा, सामान्य परिणामाचा, योग्य विचार करून नंतरच कर्माचा ठरावीक निश्चित करू शकेल. असा विचार न करिता केवळ शुद्ध (निष्काम) प्रवृत्तीची काठ घेऊन नीतिनीतीची

समाधानकारक कसोटी हातीं लागत नाही हे काट याच्या प्रयत्नावरून दिसून येते. मिल व बेयेंम यांनी केवळ प्रत्यक्ष परिणामावर भर देऊन कर्म-प्रवृत्तीच्या शुद्धत्वाकडे दुर्लक्ष करण्याचा प्रयत्न केला; तर उलटपक्षां काट यांनी केवळ प्रवृत्तीच्या शुद्धत्वावरच लक्ष केंद्रित करून परिस्थिति व प्रत्यक्ष परिणाम याकडे दुर्लक्ष करण्याचा प्रयत्न करून पाहिला ! गीता या दोनही एकांगी दृष्टिकोनाचा समन्वय साधू चाहते व यातच तिचे वैशिष्ट्य आहे.

कर्म आणि परिस्थिति

कर्म आणि परिस्थिति याचा निकट अभ्योन्वयसंबंध ध्यानी घेतला म्हणजे काट याच्या विचारसरणीची एकांगिता सहज पटू शकेल. आपण मागे चौदाव्या प्रकरणात पाहिल्याप्रमाणे कर्मांचा उगमच मुळी परिस्थितीत व वैयक्तिक मनःस्थितीत असतो. शिवाय कर्मांचे पर्यवसानहि परिस्थितीतच असते. कर्मांचा प्रत्यक्ष परिस्थितीशी असा दुहेरी संबंध आहे. केवळ ध्येयकल्पना पूर्णपणे परिस्थितिनिस्पेक्ष असू शकेल. परंतु केवळ ध्येयकल्पनेने कोणीहि कर्मास प्रवृत्त होत नाही. त्या ध्येयकल्पनेच्या तुलनेने प्राप्त परिस्थितीचे अवलोकन करून व्यक्तीच्या मनःस्थितीत जेव्हा असंतोषाची जाणीव निर्माण होते तेव्हाच तो कर्म करण्यास प्रवृत्त होतो. येव्हाही कर्मप्रवृत्ति होत नाही. स्वतः भगवान् श्रीकृष्ण देखील आपल्या आदर्शकल्पनेच्या दृष्टीने विश्वातील एकदर परिस्थितीचे अवलोकन करीत असता, जेव्हा त्यांना 'धर्मस्य ग्लानि' व 'अधर्मस्य अभ्युत्थानम्' दिसून त्यांच्या चित्तात असंतोषाची जाणीव होते, तेव्हाच ते ही प्राप्त परिस्थिति सुधरविण्यासाठी म्हणजेच—

परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम्

धर्मसंस्थापनार्थाय.....॥ ४८ ॥

स्वतः या भूतलावर अवतार घेत असतात ! कर्मांचा उगमच अशा प्रकारे परिस्थितीत व मनःस्थितीत असतो. याशिवाय ते कर्म प्रत्यक्ष केले जाते तद्दि परिस्थितीतच. कर्मांचा जलप्रवाह परिस्थितीच्या भूपट्टावरच वाहतो; त्याला साहून तो अघांतरां चालू शकत नाही. गंगेचे भूमीतच उगम पावतो व भूमीवरच वाहत जातो, तद्वत कर्मप्रवाहदेखील परिस्थितीतूनच उद्भवतो व तिच्यातच पळान्वित होतो. कर्मांचा परिस्थितीशी इतका निकट संबंध असता,

परिस्थितीचा यत्किंचितहि विचार न करिता केवळ तांत्रिक युक्तिवादाने कर्मांची नीतिअनीति ठरविण्याचा प्रयत्न कसा यशस्वी होऊ शकेल ?

परिस्थितीस साजेसें आचरण

बरे, त्यातहि ही परिस्थिति जर सर्वत्र सारखी असती तर तिचा विचार कर्माकर्ममीमासेत एकवेळ वाजून सारताहि आला असता. परंतु ती व्यक्तिपरत्वे व देशकालपरत्वे बदलत असते हे प्रसिद्धच आहे. अशा स्थितीत कर्माचरणाचा एकच नियम सर्वत्र लागू पडावा ही कल्पनाच चुकीची ठरते. पाणी आपली पातळी सर्वत्र सारखी ठेवतें हें खरें; पण ही म्हणजे फक्त त्याची वरची पातळी होय. त्याची खालची पातळीहि तें अशीच एकरेपेंत ठेऊ शकतें काय ? ती खालची पातळी जमिनीच्या तळास स्पर्श करीत असते. तो जर सरळ असेल तर ती पातळीहि एकरेपेंत राहील; व मग जलाशयाच्या उभय पातळ्या समान तर राहून त्यातील जलाची खोली सर्वत्र सारखी राहू शकेल. परंतु भूतळ जात्या विषम असतो; व म्हणून त्याला स्पर्श करीत जाणाऱ्या पाण्याची वरची पातळी कितीहि एकरेपेंत असली तरी त्याची खोली भिन्नभिन्न स्थळी वेगवेगळी असणारच. विषम भूपृष्ठभागावरील जलसंचयाची खोली सर्वत्र एकसारखी असावी ही अपेक्षाच निसर्गविरुद्ध आहे. हेंच कर्मांसाठी लागू आहे. परिस्थितिरूपी भूपृष्ठास स्पर्श करून त्याला अनुसरत कर्मरूपी जलाचा प्रवाह वाहत असतो हें आताच वर सांगितलें. अंतिम ध्येयरूपी प्रेरणा ही त्या कर्मप्रवाहाच्या वरच्या पातळीसमान होय. ही वरची प्रेरणापातळी या कर्मप्रवाहात सर्वत्र सारखी असली तरी जोपावेतों परिस्थितिरूपी खालचा भूभाग विषम आहे तोपावेतों भिन्नभिन्न कर्मांचा खोलीरूपी तपशील भिन्न राहणारच. आणि वस्तुस्थिति अशी असता, एखाद्यानं आचरिलेल्या योग्य कर्माचें सार्वत्रीकरण तांत्रिक दृष्टीनें शक्य नसलें तरी त्याचा दोष त्या कर्मास न लागता परिस्थितीच्या विषमतेकडे जाईल. विषम परिस्थितीस साजेसा विषम आचरणनियम आचरिला तर तें समर्थनीयच होईल. मात्र सर्वसाधारण नीतिनियमाला असा एखादा अपवाद करिताना कर्मप्रवृत्ति 'शुद्ध म्हणजे निष्काम आहे व कर्मांचा तपशील खरोखरच प्राप्त परिस्थितीत अंतिम ध्येयाला पोपक आहे याची नीट काळजी घेतली असली म्हणजे शालें.

ज्या काणत्या भविष्यमालात ही परिस्थिति सर्वत्र सम होईल त्यावेळेस सर्वांचे सर्वांशी सारखे वर्तन होऊ शकेल. काट्या कल्पनेतले आदर्श ध्येय-राज्य ज्यावेळी प्रत्यक्ष अस्तित्वात येईल त्यावेळी त्याची कसेटीहि काम देऊ शकेल. त्या अवस्थेत कोणी सेनापति व कोणी सैनिक राहणार नाही; कोणी दाता व कोणी याचक असणार नाही; कोणी न्यायाधीश व कोणी आरोपीहि होणार नाही. आणि देशबंधूच्या दुःखनिवारणार्थ कोणास मृत्युदंड भोगण्याचाहि प्रसंग येणार नाही. त्या आदर्श अवस्थेत काय होणार असेल ते होवो. परंतु जेपावेतो या अपूर्ण विश्वात दुर्बळ सवळ, सज्जन-दुर्जन, रोगी निरोगी, मूढ-सुजाण, शूर-भेकड, धूर्त-भोळसट, इत्यादि भेद अस्तित्वात आहेत तीं-पावेतो प्रत्येक कर्माच्या वाढतीत निरपवाद सार्वत्रीकरणाची कसेटी दिशाभूल-कारक ठरेल. कोणत्या व्यक्तीशी व समाजाशी काम पडलें असून एकंदर परिस्थिति काय आहे याचा नीट विचार करून व अंतिम ध्येयावर अर्थातच लक्ष ठेवून, नंतर कर्माचा तपशील निश्चित करावा लागेल. 'समः शत्रौ च मित्रे च' (१२ १८) या शब्दातून शत्रु व मित्र या उभयताकडे सारख्याच स्थानानिरपेक्षतेने पाहणारी व त्यांचे खरे हित चिंतणारी बुद्धि असा आशय न घेता, शत्रुमित्रांशी अगदी सारखे वर्तन करायचा शिक्षविगारी बुद्धि असा भलताच अर्थ घेतल्यास, भस्मासुराला वर देऊन पश्चात्ताप करीत बसण्याची पाळी येईल ! कविवर्य मोरोपत खुद्द परमेश्वराला बजावतात :

प्रसन्न बहु होतसा, परि कराल हो ! बावरे—

शिवापरि वरासवें हृदय, है न हो वा बरे,

असा वृक कृतघ्न है न कळलें कसे हो हरा ?

मला जगविला तुम्हीं भवमहाहिचा मोहरा ॥ ६८ ॥

यासाठी कर्माच्या वास्तविक कार्याकार्यतेचा विचार न केल्यास वृत्ति निष्काम असूनहि हातून अकार्यस्वरूपी कर्म पडू शकेल अर्जुनास पडलेला मोह निष्काम प्रकारचा होता हे आपण पूर्वेखंडात पाहिलेच आहे. कर्मांचे हे तपशीलस्वरूप ठरविताना अपेक्षित व अपेक्षापार परिणाम चांगले असतील—विवेचक बुद्धीने यासंबंधात योग्य दिशेने शक्य तितका विचार करून निर्णय घेतला असेल—तर कर्त्याच्या सर्वस्वी आयेक्यानाहीरील अनपेक्षित दुष्परिणामाची जबाबदारी त्याच्यावर येणार नाही; व हाच आशय असेल तर 'बुद्धि' शुद्ध असल्यावर

(अनपेक्षित) परिणामानीं कर्मांच्या नीतिअनीतींत परक पडत नाही या विधानास मान्यता देता येईल. परंतु केवळ श्रेष्ठ अतिमध्यस्थाची प्रेरणा हृदयात असल्यावर आपल्या कर्मानें प्रत्यक्ष कोणते परिणाम घडून येणार आहेत याची काहीहि पर्वा न बाळगता कोणी कर्म केलें व आपल्या निष्काम सत्प्रवृत्तीच्या नावावर तो आत्मसमर्थन करू लागला तर तें योग्य होणार नाही, व गीतस तें मान्यहि नाही

अनुकरणाची शक्यता व इष्टता

हा सर्व विचार करिता, सर्व व्यक्ती करू शकतील तें इष्ट ही कसोती पारशी उपयुक्त ठरत नाही. माझ अनुकरण करणाऱ्या व्यक्ती माझ्या भोवती असतात व म्हणून मीं कर्म करिताना या गोष्टीकडेहि लक्ष देत असावे हें म्हणजे योग्य आहे. पण हा विचार निराळा आणि सर्वज्ञ जें करू शकतील तेंच मीं करावे हा आम्रह बेगळा. मानवी मनात साहजिक वसणाऱ्या अनुकरण वृत्तीचा उल्लेख गीताकारानींहि श्लोक ३-२१ मध्ये केला आहे. परंतु ते या अनुकरणसमवावरून कर्मांची इष्टानिष्टता ठरवीत नसून, तें ठरविण्याची त्याची कसोती बेगळीच आहे. त्या कसोटीनें योग्य ठरणारीं कृत्ये करावी, व अयोग्य ठरणारीं टाळावी, म्हणजे साधारण जनसमाजहि साहजिक अनुकरणामुळे असें करेल, असा गीतेचा उपदेश आहे. उलट का? 'ज्याचें सर्वज्ञ अनुकरण करू शकतील तेंच चांगलें' असें भलतेंच विधान करू पाहत आहेत. पण यात मानसशास्त्र व नीतिशास्त्र यांच्या दृष्टिकोनात गह्वर होत आहे. एखाद्या कर्माचें अनुकरण इतर करू शकत असले तरी त्यानीं तें करावें काय हा प्रश्न उरतोच. तें अनुकरण 'शक्य' आहे काय हा मानसशास्त्राचा प्रश्न झाला, परंतु तें 'इष्ट' आहे काय हा नीतिशास्त्राचा प्रश्न आहे. केवळ तात्त्विक कसोटीचा चरमा लावणारे काट शक्यता व इष्टता यातला भेद दृष्टीआड करीत आहेत।^१ उलट आमच्याकड असें म्हटलें आहे की, श्रेष्ठाचा उपदेश आचरणात आणावा, पण त्याच्या कृतीचें साक्षात् अनुकरण करणाऱ्याचा आम्रह धरू नये. कारण त्याची वैयक्तिक परिस्थिति लाक्षाविलक्षण असण्याचा संभव आहे त्या

१ नोब अशी की, काट्या उलट दिशेनें नीतिशास्त्राचा विचार करणाऱ्या नित्यनीति शक्यता व इष्टता यात घोंटाळा केला आहे ! मुळ हेंच अतिम मध्ये यां यासाठी प्रमाणें देताना मुखाची इच्छा करणे शक्य आहे म्हणून त इष्ट आहे असा चुकाचा युक्तिवाद त्यांनीं केला आहे

विशिष्ट परिस्थितीचें योग्य ज्ञान न होता केवळ त्याच्या बाह्य कर्मांकडेच पाहू लागल्यास भलताच प्रह होऊन अनर्थ ओढवू शकेल !

सारांश, काट यानां कर्मप्रवृत्तीसाठी उदात्त, निश्चित, व्यक्तिनिरपेक्ष ध्येय दिलें असलें तरी त्याच्या नीतिदृष्टीकानें कर्म कोणत्या भावनेनें प्रेरित होऊन करावीं इतकेंच कळतें, तीं कर्म कोणतीं करावीं याचें ज्ञान होत नाहीं. यासाठी काटच्या विवेचनाची मौलिकता मान्य करूनहि टीकाकारांनीं त्यावर एकागी पणाचा आरोप केला आहे. जॅकोबी नामक टीकाकारानें काटच्या Good Will ला *the will that wills nothing* असें मोठ्या टोचकपणें म्हटलें आहे^१, म्हणजे असें की, काटप्रणीत सत्प्रवृत्ति ही निरपवाद चागली असेल पण त्या प्रवृत्तीला (प्रत्यक्ष परिस्थितीच्या विचाराच्या अभावीं) विषय असा कोणताच नाहीं, ती चागली प्रवृत्ति कशाची असें विचारल्यास त्याचा खुलासा होत नाहीं. निराळ्या शब्दात हेंच सांगायलाचें म्हणजे ती एक वाछाहीन केवळ इच्छा आहे. अशा सदिच्छापूर्ण प्रेरणेला कर्माकर्ममीमासेत महत्त्वाचे स्थान असतें ही गोष्ट खरी असली तरी कर्माकर्मांची कसोटी केवळ तेवढ्यातच सापडू शकते हें मत मात्र यथार्थ नाहीं. आणि गीतेवर निष्कारणच तें एकागी मत लादण्याचा काही भाष्यकारांचा आग्रह असला तरी गीताकाराचे तसें म्हणणे नसून, आदर्श कर्म हें जसें प्रवृत्तीनें निष्काम तसेंच तपशिलानें कार्यहि असावें—तें शुद्ध भावनेवर व त्याचप्रमाणे शुद्ध विवेक बुद्धीवर आधारलेलें असावें—असा गीतेचा दुहेरी आदेश आहे. याचे विशेष स्पष्टीकरण आता यापुढें आपल्यास करावयाचें आहे.

^१ See Jacobi's letter to Fichte (cited in Caird's "The Critical Philosophy of Kant" Vol. II p 216).

प्रकरण अठरावे



गीतोक्त आदर्श कर्म



नीतिशास्त्रातील दोन मूलभूत प्रश्न

कोणत्याहि नीतिशास्त्रचर्चेतील दोन प्रमुख प्रश्न म्हणजे आदर्श कर्म कोणते व आदर्श जीवन कसे असते हे होत हे प्रश्न परस्परस्वतंत्र नसले तरी अंगदीं समानार्थकहि नाहींत. त्याची व्याप्ति काहीशी भिन्न असून पहिल्या प्रश्नापेक्षा दुसरा अधिक व्यापक आहे. आदर्श जीवन कर्ममय असावे किंवा कर्मसंन्यासस्वरूपी असावे याविषयी मतभेद आहेत. परंतु यांतील द्वितीय पक्षालाहि आदर्श कर्माची व्याख्या करावीच लागते. कारण कर्मसंन्यासात्मक अंतिम ध्येयाचा मार्ग कर्मांच्या क्षेत्रातूनच जात असतो, सत्कर्मोनी विच्छाद्वि होऊन आत्मज्ञानप्राप्ति झाल्यावरच कर्मसंन्यासाची अवस्था येऊ शकते हें या पक्षासहि मान्य असतें. यासाठी मानवी जीवनात तशी अवस्था प्राप्त होण्यापूर्वी जी कर्मे करावयाची तीं तरी कोणत्या प्रकारची व कशा पद्धतीने करावयाची याचा विचार याहि पक्षात करावा लागतो. म्हणून आदर्श जीवनाच्या स्वरूपाबाबत मतभेद असूनहि आदर्श कर्मांच्या स्वरूपाबाबत मतेक्य असू शकतें; आणि उलटपक्षी आदर्श जीवनासंबंधी बरोळ इष्टीनें एकदर्थीत मतेक्य असले तरी आदर्श कर्मांच्या स्वरूपाबद्दल मतभेद असू शकतो. याप्रमाणें हे दोन प्रश्न वेगवेगळे असून भीमद्भगवद्गीतेतील नीतिशास्त्रानुसार यांची उत्तरे आपल्यास निश्चित करावयाची आहेत. पैकी, या प्रकरणात प्रथम प्रश्न विचारांत घेऊन नंतर दुसऱ्या प्रश्नाची चर्चा करू.

आदर्श कर्माचें स्वरूप

गीताकारांनीं आदर्श कर्माची जी उदात्त व समर्पक कल्पना व्यक्त केली आहे ती नीट समजावून घेण्यासाठीं आवश्यक असलेली पूर्वतयारी आपण आपल्या आतापवेतोंच्या चर्चेत सपादन केली आहे. या आदर्श कर्माचीं सुरवातीसच दोन अंगे वर्णन करिता येतील : शुद्धप्रवृत्ति व कार्यता. त्याचा उगम शुद्धप्रवृत्तीत व विस्तार कार्य अशा तपशिलात द्यावा, कर्त्याच्या व्यवसायात्मिका बुद्धीने त्याच्यापुढें योग्य ध्येय ठेवलें पाहिजे; व त्याच्या विवेचक बुद्धीने प्रत्यक्ष प्राप्त परिस्थितीत तें ध्येय खरोखरच साध्य करून देईल अशा तपशिलाचें कर्म निश्चित केलें पाहिजे. प्रथम गोष्टीनें कर्मान चालना मिळते; दुसरीनें त्याचा गाभा ठरतो. शिवाय, शुद्धप्रवृत्तीचें निष्कामता हें विशेष प्रसिद्ध स्वरूप असलें तरी निरहकारितेचाहि तिच्यात समावेश होत असतो. आदर्श कर्माच्या या प्रमुख अंगांपैकीं कोणत्या तरी एकावरच भर देणारे अर्धसत्य नीतिपंथ मागील दोन प्रकरणात आपल्या परिचयाचे झाले आहेत. गीता या उभयांगावर योग्य भर देत आहे. पण असें असताहि तिच्या पदरीं केवळ शुद्धप्रवृत्तीचें—व त्यातहि केवळ निष्कामतेचें—एकांगी मत बाधण्यास, व कर्मा-कर्ममीमासेतून कार्याकार्यविवेक प्रत्यक्षपणें किंवा अप्रत्यक्षपणें गाळण्यास काही भाष्यकार तयार होत असतात !

गीतोक्त अंतिम ध्येय

गीतेनें कर्मप्रवृत्तीसाठीं मानवासमोर ठेवलेलें अंतिम ध्येय एकदर आर्य-तत्त्वज्ञानपरंपरेचीं सुसंगत असंच आहे. गीतेचीं

सर्वोपनिषदो गावो दोग्धा गोपालनन्दनः

पार्थो बल्लः सुधीर्भोक्ता दुग्ध गीताऽमृत महत् ॥ (गीताभ्यानम्-४)

चिदानन्देन कृष्णेन प्रोक्ता स्वमुत्तमोऽर्जुनम्

वेदत्रयी परानन्दा तत्त्वार्थज्ञानसयुता ॥ (गीतामाहात्म्यम्-९),

अशीं वर्णनें पाहिलीं, गीता म्हणजे उपनिषदादि आर्य वाङ्मयाच्या मथनानून निघालेलें प्रासादिक नमनीत आहे हें ध्यानात घेतलें म्हणजे अंतिम ध्येयवाचक तिची त्या वाङ्मयाशीं एकरुवाक्यता साहजिकच आहे. अंतिम ध्येय तर्कानें सिद्ध करून दाखविता येत नाही हें मागे सांगितलेंच आहे. मानवी हृदय

त्याचा स्वयस्फूर्त स्वीकार करू शकतें. प्रथम सादर भट्टा आणि पुढें यथाकाल प्रत्यक्षानुभव हे त्या अंतिम ध्येयाचे आधार होत. ते तर्कातीत आहे इतकेंच नव्हे तर शब्दातीतहि असल्याने त्याचें वर्णनहि शक्य नाही. तो भाषातीत अनुभवाचा विषय आहे. मला तें पूर्णपणें कळलें असून ते असें आहे असें म्हणून जो त्याचें इतरापाशीं वर्णन करू पाहतो त्याला तें वस्तुतः कळलेलें नसतें असें श्रुति म्हणते ! यासाठीं गीतेंत त्याचें समग्र शाब्दिक वर्णन आढळण्याची अपेक्षा अर्थातच व्यर्थ ठरेल. त्या दिशतीला पोचलेल्याचें वर्तन इतरांना कसें दिसेल याचें काहीसें वर्णन मात्र गीताकारांनीं केलें असून, शिवाय मुमुक्षूच्या श्रद्धेला आधार म्हणून त्या ध्येयाची काही ठोकळ शब्द-प्रयोगांनीं साधारण कल्पना करून दिलेली आहे. कारण सवादात्मक विवेचन करावयाचें म्हटलें म्हणजे त्या अंतिम ध्येयाचा निर्देश करण्यासाठीं काही निवडक शब्द उपयोजिणें अपरिहार्य आहे.

या दृष्टीने, वस्तुतः 'यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह', 'अचिन्त्या खलु ये भावाः', 'यो बुद्धेः परतस्तु सः' अशा स्वरूपाच्या त्या अंतिम ध्येयावस्थेला गीतेंनेहि 'ब्रह्म' असेंच संबोधिलें असून (पाद्मा, श्लोक २-७२, ४-३१, ५-६, ५-१९, ५-२०, ५-२४, ५-२५, ६-२८, १३-१२ इ.) शिवाय 'अमृतत्व' (२-१५, १३-१२, १४-२०, १४-२७), 'उत्तम अक्षय मुख' (५-२१, ६-२७, ६-२८, १४-२७), 'अपुनरावृत्ति' अर्थात् जन्म-मरणराहित्य (२-५१, ५-१७, १२-७, १३-२३, १४-२०), मायेला तरून जाणें (७-१४), 'परा गति' (६-४५, १३-२८), 'पर-दर्शन' (२-५९, ३-१९), 'परम शांति' (२-७१, ५-१२, ५-२९, ६-१५, ९-३१, १२-१२, १८-६२), असेहि शब्दप्रयोग वापरले आहेत. हिलाच जीवात्म्याचें परमात्म्याशीं ऐक्य असेंहि म्हणता येतें (६-३१, ७-१८, ७-१९, ११-५४, ११-५५, १२-४, १२-८, १४-१९, १८-५५, १८-६५). सर्वत्र निर्विकार सममुद्रि असणारी 'ब्राह्मी स्थिति,' (२-७२), त्रिगुणातीतावस्था (२-४५, १४-२०), सर्वात्मिकभाव (४-३५, ६-२९) म्हणजेहि हेंच होय. इन्द्रियसंयम, कर्मफलत्याग, सर्व भूतहितेच्छा या ह्या अंतिम ध्येयाच्या पायऱ्या होत. परब्रह्मात्मक ही अंतिम अवस्था म्हणजे काही तरी एक नवीन निर्माण करावयाचें दिवा प्राप्त करून घ्यावयाचें असें नसून जे पूर्वीपासून आहेच, जे मागे कधीहि नव्हेत अथवा पुढे नसेल असें नाही, अशा सर्वव्यापक त्रिहालातीत सत्य तत्त्वात विद्यील

होणें, तद्रूप होऊन जाणें, त्याच्याशी ऐक्य पावणें असा त्या अंतिम ध्येयावस्थेचा अर्थ आहे. किंचिदुना हें ऐक्याहि नवीन साधावयाचें नसून, तें नेहमीच विद्यमान असताहि तें नाहीं असें उगीचच भासविणारें अज्ञान नाहीसें करून त्या सनातन ऐक्यस्थितीची प्रतीति पुनः घेऊ लागणें हें त्या अंतिम ध्येयप्राप्तीचें ठोस स्वरूपवर्णन आहे.

या अंतिम ध्येयस्थितीवर प्रथम आतवाक्यावलयी श्रद्धा असल्याशिवाय तिचें प्रत्यक्ष ज्ञान, साक्षात् अनुभूय, शक्य नाहीं.

श्रद्धावर्धमाने ज्ञान तत्परः संयतेन्द्रियः

ज्ञान लब्ध्वा परां शान्तिमचिरेणाधिगच्छति ॥४-३९॥

अज्ञश्चाश्रद्धधानश्च सशयात्मा विनश्यति

नाय लोकोऽस्ति न परो न सुखं सशयात्मनः ॥४-४०॥

(चित्तेन्द्रिय, ज्ञानप्राप्तीस्तव प्रयत्नशील, अशा श्रद्धावान मनुष्याला हें ज्ञान प्राप्त होतें. ज्ञान प्राप्त झालें म्हणजे तो शीघ्र परम शांतीच्या स्थितीला पोचतो— ३९ (परंतु) अज्ञ व श्रद्धाहीन सशयग्रस्त मनुष्याचा नाश होतो (त्याचें जीवन व्यर्थ जातें), अशा सशयग्रस्ताला इहलोक (इहलोकीचें सुख) व परलोकहि लाभत नाहींत, (सारांश) त्याच्या पदरी (कोणतेंहि) सुख पडत नाहीं-४०]. या अंतिम ध्येयावरील अढळ मावनेचा प्रत्यक्ष किंवा अप्रत्यक्ष आचार आदर्श कर्मासाठी आवश्यक आहे. भारतीय तत्त्वज्ञानाने प्रतिपादिलेलें हें ध्येय नीतिशास्त्रातर्गत मानवी विचारांच्या कमाल मर्यादेचें चोतक वाटतें. याहून उच्चतर ध्येय इतरत्र व्यक्त झालेलें नाहीं. या अंतिम ध्येयाच्या स्वरूपात मुलाचाहि समावेश आहे. पण तें सुख म्हणजे त्याचें सर्वस्व नव्हे, व शिवाय त सुख व लौकिक सुख यात जमीनअस्मानाचें अंतर आहे। स्वार्थ व परार्थ यातला विरोध या ध्येयकल्पनेनुसार विराम पावतो जें आत्मतत्त्व माझ ठायीं आहे तेंच सर्वत्र आहे या दृष्टीने विचार केला म्हणजे स्वतःचें खरें हित व इतराचें खरें हित यात अविरोध—नव्हे अमेद—सहजच सिद्ध होतो. या सर्वात्म्यभावाचा भरीव आचार नमल्याने अनेक पाश्चिमात्य नीतिपथ विनशुद्धाच ठरून स्वार्थपरार्थसमन्वयाच्या प्रयत्नात गडगळ्या खात फिरताना दिसून येतात. त्याची दृष्टि केवळ लौकिक मुलाभोंवतीच केंद्रित झाल्याने इतरांच्या अशा मुलासाठी कोणों स्वतःचें सुख कां बळी द्यावें याचें निश्चित

उत्तर त्यांना देता येत नाही समाजाच्या लौकिक सुखासाठी—ऐहिक अभ्युदयार्थ—मी माझे लौकिक सुख का गमवावे ? अशा प्रसर्गी जर मी माझ्या लौकिक सुखाच्या नादीं लागणें अयोग्य असेल, तर इतरासाठी त्याच लौकिक स्वरूपाची प्राप्ति इष्ट कशी ठरते ? आणि तदर्थ मी का धडपडावे ? जें लौकिक सुख व्यक्तीने स्वतःसाठी मिळवून घेतलें तर वाईट ठरतें तेंच तिने इतर कोणास किंवा इतर कोणी तिला मिळवून दिलें तर चांगलें ठरतें असा काही प्रकार आहे काय ? आणि असल्यास तो कितपत यथार्थ मानावा ? जर इतरांच्या लौकिक सुखार्थ मी धडपडावयाचें तर माझ्या स्वतःच्याच लौकिक सुखार्थ एकनिष्ठतेनें क्षट्ण्यात गैर काय ? मित्रसारख्याच्या भूमिकेवरून या प्रश्नास समर्पक उत्तर मिळत नाही. परंतु गीताकारांनीं एकीकडे सर्वात्मिक्यभावाचा आभय घेऊन, व दुसरीकडे परार्थकल्पनेत 'सुख' शब्दा-ऐवजी 'हित' हा मार्मिक शब्द वापरून ही सारी भानगडच मिटविली आहे ! इतरांच्या केवळ लौकिक सुखार्थ क्षटावे अस सांगण्याऐवजी त्यांच्या हितार्थ—आत्मोन्नत्यर्थ, आध्यात्मिक द्वायत कल्याणार्थ—प्रत्येकानें क्षटावे असा आदेश देण्यासाठी गीतेनें आदर्श व्यक्तीस उद्देशून 'सर्वभूतहिते रताः' असा समर्पक शब्दप्रयोग वापरला आहे. सुखदुःखसवेदनांच्या बाबतीत व्यक्तीव्यक्तीत विरोध संभवनीय असला तरी 'हिता'च्या बाबतीत तसें नाही. इतरांच्या 'सुखा'र्थ किंवा 'हिता'र्थ देखील क्षट्ण्यात माझ्या लौकिक 'सुखा'चा होम आवश्यक ठरू शकेल, परंतु इतरांच्या (नैतिक) 'हिता'र्थ क्षट्ण्यात माझ्या 'हिता'ला बाध न येता तें वृद्धिंगतच होईल. द्रव्य दुःखन्यास दिल्यानें स्वतःबरोबरचें तितकें कमी होतें; पण ज्ञान दानानें घटत नाही, उलट वाढतेंच. असाच परक सुख व हित यात आहे.

सुख आणि हित

कोणांदि झाला तरी दुःखन्याच्या सुखार्थच क्षट् शकतो, त्याच्या आत्मिक हितार्थ नव्हे, कारण अशी उन्नति ज्याची त्यानेंच स्वप्रयत्नानें करून घ्यावयाची असते, असा एक युक्तिवाद काट्यांनीं केला आहे. परंतु तोहि लगदा वाटतो. शेवटीं ज्याचे त्यानेंच आपले हित करून घ्यावयाचें असतें हें तर गीताकारांनाहि मान्य आहे. श्लोक ६-५ व ६-६ मध्ये याधिपती त्यानीं स्वष्ट आदेश दिला आहे. पण असें आहे म्हणून या उद्घारांत किंवा अच.नातांत

इतर कोणाचें साह्य होऊं शकत नाहीं असें नाहीं. शिष्यानें शेवटीं आपला उद्धार स्वतःच करून घ्यायचा असला तरी गुरु त्याला मार्गदर्शन करू शकतो. प्रत्यक्ष श्रीकृष्णानेंहि अर्जुनाच्या हितार्थ मार्गदर्शन करून नंतर 'यथेच्छसि तथा कुरु' असें इच्छास्वातंत्र्य त्याला बहाल केलें आहे. एक व्यक्ति अशा प्रकारें अन्य व्यक्तीच्या आत्मोन्नतीस्तव अनुकूल परिस्थिति निर्माण करू शकते. आणि या मर्यादेतच 'सर्वभूतहिते रताः' या गीता-वचनाचा अर्थ लावला पाहिजे. नाहीं तरी सुखाचा अनुभव देखील कोणी इतर कोणास प्रत्यक्षपणें करून देऊ शकतो काय ? सुख देखील शेवटीं ज्याचें त्यानेंच अनुभवावयाचें असते. किंबहुना एका दृष्टीनें सुखानुभव हितापेक्षाहि अधिक आत्मावलंबी आहे. माझे सुखदुःख हे ज्या प्रमाणात माझ्या वाटण्या-न-वाटण्यावर अवलंबून आहे त्या प्रमाणांत माझे हितादित केवळ माझ्या वाटण्या-न-वाटण्यावर अवलंबून नाहीं. कोणाच्या इच्छेविरुद्धहि त्याला केलेला शानोपदेश त्याच्या हितास कारणीभूत होऊ शकेल; परंतु सर्व जगानें त्याला सुखी करण्याचा प्रयत्न केला तरी त्यानें सुख मानून तर घेतले पाहिजे ना ! तत्त्वतः, हित काय किंवा सुख काय व्यक्ति दुसऱ्यासाठीं केवळ अनुकूल किंवा प्रतिकूल परिस्थिति निर्माण करू शकते; यापलीकडे जाऊन प्रत्यक्ष बराबार्ड कार्यभाग ज्याचा त्यानेंच केला पाहिजे. आणि असें आहे तर इतरांच्या सुखार्थ झग असें म्हणण्यापेक्षा त्याच्या हितार्थ झग असें म्हणणेंच अधिक सयुक्तिक नाहीं काय ? ज्या प्रमाणात व परिस्थितीत इतरांचें सुख त्याच्या हितास पोषकच असेल तेथें त्याच्या हिताच्या ध्येयात तेंहि समाविष्ट होईल हें सांगणें नकोच !

निरहंकार वृत्ति

गीताक आदर्श कर्माची प्रवृत्ति निष्काम, स्वार्थरहित, असली पाहिजे हें तर सरेंच; पण याशिवायहि एक महत्त्वाचा विशेष गीताकारांनीं सांगितला आहे : तो म्हणजे कर्म करिताना कर्त्याची निरहंकारिता. त्यानें कर्माचें कर्तृत्व स्वतःकडेच मानू नये. या निरहंकारितेचें स्पष्टीकरण मागे आढव्या प्रकरणात केलें आहे. प्रकृतीच्या गुणाच्या चलनचलनामुळे हीं कर्म घडून येत असतात असें जाणून गुरु त्याचें कर्तृत्व स्वतःकडे मानीत नाहीं.

प्रकृत्यैव च कर्माणि क्रियमाणानि सर्वशः

यः पश्यति तथात्मानमकर्तारं स पश्यति ॥ १३-२९ ॥

[कर्म सर्व प्रकारें प्रकृतीकडूनच केली जातात, आणि आत्मा हा (तत्त्वतः) अकर्ता म्हणजे काही न करणारा आहे, हें ज्याने जाणले तोच सत्यदर्शी-खरा ज्ञानी-होय]. परंतु अहंकारविमूढ व्यक्ति मात्र त्याचा-निष्काम कर्माचाहि-कर्ता स्वतःला मानीत असते. आणि या अहकर्तृत्वभावनेमुळे कधीकधी परोपकारी व्यक्तींच्याहि ठायी 'दिसदीस अम्यतरी गर्व साचे' अशी स्थिति आढळून येते ! गीताकार आदर्श कर्माच्या कर्त्याला यापासून वाचवू चाहतात. मात्र प्रकृति हें कर्माचें जड कारण होय. याशिवाय कर्माच्या कारणात जें चैतन्य लागतें तेहि माझे स्वतःचें वैयक्तिक सकुचितस्वरूपी चैतन्य नसून खुद्द परमेश्वरच तें (कार्य) कर्म करवीत आहे—'ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति' (१८-६१) ही वस्तुस्थिति असून मानव केवळ निमित्त असतो—सत्कर्माची मला होणारी स्फुरणा देणाल तत्त्वतः त्याचीच असते—हा अमूल्य उपदेश गीतेने केला आहे, व अशा रीतीने स्वकर्म 'परमेश्वरार्पण' करण्यास सांगितलें आहे. पात्र व्यक्तींना 'बुद्धियोग' मी देत असतो असें श्रीकृष्ण म्हणतात (१०-१०) हें जाणून सर्व कर्म—त्याचें फलच नव्हे तर कर्तृत्व-देखील—मला अर्पण कर असा त्याचा आदेश आहे.

यत्करोषि यदभ्रासी यज्जुहोषि ददासि यत्

यत्तपस्यसि कौन्तेय तत्कुरुष्व मदर्पणम् ॥ ९-२७ ॥

ये तु सर्वाणि कर्माणि मयि संन्यस्य मत्परा :

अनन्येनैव योगेन मां ध्यायन्त उपासते ॥ १२-६ ॥

चेतसा सर्वकर्माणि मयि संन्यस्य मत्पर :

बुद्धियोगमुपाश्रित्य माच्चिन्तः सततं भव ॥ १८-५७ ॥

[अर्जुना, तुझे (कर्म) करणें, खाणेंपिणें (भोग भोगणें), हवन करणें, तप करणें, (इत्यादि) तें सर्व मला अर्पण करीत जा—९-२७. जे सर्व कर्मांचा माझ्या ठायी संन्यास करून—त्याचें फल व कर्तृत्व मला अर्पण करून—मत्परायण होत्साते अनन्यनिष्ठ योगाने माझे ध्यान करीत (माझी) उपासना करितात—१२-६ (त्यांचा मी तत्काळ उद्धार करितो—१२-७). मनानें सर्व कर्मांचा माझ्या ठायी संन्यास करून, मत्परायण होऊन, बुद्धियोगाचा आश्रय करून, आपलें अंतःकरण सतत माझ्या ठायी स्थिर कर—१८-५७]. केवळ

निष्कामतेपेक्षा कर्मकर्तृत्वार्पणाचा हा धडा अत्यंत कठिन आहे यात शका नाही. स्वतः गीताकार विभूतींनी जागृतिरु वाढ्यावात अत्युत्कृष्ट अशी एक रचना करून तिचे कर्तृत्व स्वतःकडे न ठेवता परमेश्वरार्पण केले आहे। त्यातील अपूर्व उपदेश स्वतःचा म्हणून न म्हणता त्यांनी भगवान श्रीकृष्णाच्या तोंडीं अर्जुनाला उद्देशून घातला आहे. या आत्मसमर्पणाने गीताकार स्वतःच परमेश्वराच्या पदास प्राप्त होऊन, त्यांनी जे लिहून ठेवले ते आज त्रिलोकात 'श्रीभगवानुवाच' या नावाने गाजत आहे—दररोज अगणित मुलांनी गाइले जात आहे ! त्यांनी रचलेली गीता 'श्रीमद्भगवद्गीता' झाली आहे ! आमच्याकडे ही परंपरा प्राचीन काळापासून चालू आहे. वेदोपनिषदांतील मंत्रांते ऋषि देवील स्वतःला कर्ता न म्हणविता याच विचाराने द्रष्टा म्हणत ! आहोती स्वतः हे रचले नसून आहोती जे ऐकले व पाहिले ते सांगत आहोत हा त्याचा आशय आहे. भारतात अनेक घरी आबालवृद्धांच्या दैनंदिन पाठात असलेल्या बुधकौशिक ऋषि विरचित रामरक्षा स्तोत्रातील पुढील उक्ति देखील हाच विनम्र परमेश्वरार्पणभाव दर्शविते : “आदिष्टवान्यथा स्वप्ने रामरक्षा इमा हरः । तथा लिखितवान्प्रातः प्रबुद्धो बुधकौशिकः”

निष्काम आणि शिवाय कार्ये

याप्रमाणे आदर्श कर्म शुद्धप्रवृत्त—निष्काम व निरहंकार—असले पाहिजे हे पाहिले, त्या कर्मांला निष्काम—स्वसुखदुःखानिरपेक्ष—ध्येयकल्पनेने चालना मिळाली असली पाहिजे. स्वतःच्या वैयक्तिक सुखदुःखविचाराने प्रेरित झालेले कर्म सकाम होय. तद्व्यतिरिक्त कर्म निष्काम होय. परंतु आदर्श कर्म निष्काम असते म्हणून सारेच निष्काम कर्म आदर्श असते असे नाही हे येथे ध्यानात घेणे आवश्यक आहे. निष्कामता हे आदर्श कर्मांचे एक अंग आहे. याशिवाय आदर्श कर्म कार्यादि असले पाहिजे. कर्मांची ही कार्याकार्यता त्याच्या तप-शिलावर अवलंबून असते. प्रत्यक्ष प्राप्त परिस्थितीत कोणते विशिष्ट कर्म केल्याने कर्त्याचे मूल उच्च ध्येय खरोखरच साध्य होईल याचा नीट विचार म्हणजे कार्याकार्यतेचा विचार होय मनात अथ निष्काम ध्येयाची कल्पना असून त्याने कर्मास प्रेरित होणे ही एक गोष्ट, व त्या ध्येयाप्रत खरोखरच नेईल अशा प्रकारचे कर्म करण्याचा निश्चय करणे ही वेगळी गोष्ट होय. ज्याला काशीयात्रेचे पुण्य हवे असेल त्याने प्रवासाचा निश्चय करताना मनापुढे काशी-

यात्रेची कल्पना असू यावी हें तर खरेच, पण त्याबरोबरच त्या प्रवाशाच्या प्रत्यक्ष मार्गाची आपणी करिताना जो खरोखर काशीस घेऊन जाईल असाच मार्ग ठरविणें हेंहि आवश्यकच होय। गीताकारांनीं कर्माची निष्कामता व कार्यता याचा स्वतंत्र उल्लेख केला आहे हें मार्गें तेराव्या प्रकरणात दाखविलेंच असून, गीतेच्या नीतिशास्त्रानुसार जर कर्मकर्ममीमासेत सकाम-निष्कामतेचाच विचार कर्तव्य असून कार्याकार्यभेदाला स्थान नसतें, तर श्रीकृष्णानीं अर्जुनाला निष्कामवृत्तीने शुद्धत्याग करण्यास व अन्य काहीही करण्यास समति देण्यास हरकत नव्हती असेंहि तेथें म्हटलें आहे.

तत्त्वतः व व्यवहारतः देखील निष्काम कर्म व कार्य कर्म याची व्याप्ति पूर्णपणें समान नाहीं. सारींच निष्काम कर्में कार्य व सारींच सकाम अकार्य असतात असें नव्हे. सकाम असूनहि कार्य असणाऱ्या कर्मांची काही उदाहरणें मार्गें पूर्वखंडात दिलीं असल्याने त्याची येथें पुनरुक्ति करित नाहीं. एखादा कर्ता स्वार्थप्रेरित असूनहि तपशिलानें एकदरीत हितकर असें कर्म करील तर तें सकाम पण कार्य कर्म होईल. सारींच स्वार्थप्रेरित कर्में दुष्ट व आसुरी असतात असें नव्हे. स्वार्थाचेहि प्रकार असतात. पोगासाठीं नोकरी करणारा शिध्द स्वार्थप्रेरित असला तरी त्याचें कर्म कार्यस्वरूपी असत, पण स्वार्थानें प्रेरित होऊन चोरी करणाऱ्याचें कर्म अकार्य असतें. मात्र यावरून कोणी कर्माच्या कार्यतेवरच सर्व लक्ष वेधित करून कर्मप्रेरणच्या सफाम-निष्कामतेला कर्मकर्ममीमासेत पूर्णपणें गेरलागू ठरवू पाहील तर तेंहि योग्य होणार नाहीं, हें साळाव्या प्रकरणात आग्ल उपयुक्तावादाच्या चर्चेत आपण पाहिलें आहे. अकार्य कर्मांपेशीं सकाम पण कार्य कर्म तुलनेनें जर अगळे तरी तेवढ्यानें त आदर्श कर्म ठरत नाहीं. कार्य कर्मां-याहि या सकामतेत भावी अकार्यतेचें बीज असू शकतें.

पण एखादे कर्म सकाम असूनहि कार्य असू शकतें तेवढ्यावरूनच निष्कामतेहून भिन्न अशा कार्याकार्यभेदाचे महत्त्व सिद्ध होतें असें नाहीं. यासंबंधांत इतकीच—किंबहुना अधिक—महत्त्वाची गाष्ट म्हणजे एखादे कर्म निष्काम असूनहि कार्य नसू शकतें ही होय प्रवृत्तीनें एखादे कर्म स्वार्थ-निरपेक्ष असूनहि विवेचक बुद्धीच्या सांगळानुळे चुकीचा तपशील निश्चि- हाऊन कर्म अकार्य ठरू शकेल. अर्जुनाचा मोह अशाच निष्काम स्वरूपाचा

होता. कार्यकारण विवेचन करून कर्माचें तपशीलवार स्वरूप निश्चित करणें हें विवेचक बुद्धीचें कार्य होय. हृदय निष्काम झालें म्हणजे विवेचक बुद्धि कार्याकार्यतेचे प्रश्न बरोबर सोडवीलच असा नेम नाहीं; तसें असतें तर “कर्मणा गहनो गतिः” (४-१७) असें म्हणण्याचें कारण पडलें नसतें. कार्याकार्यविचार हा कर्त्याच्या विशिष्ट परिस्थितीशीं व कर्माच्या प्रत्यक्ष परिणामाशीं सबद्ध असतो. विशिष्ट देशकालपरिस्थितीत कोणतें कर्म योग्य व कोणतें अयोग्य ठरेल याचा शक्य तितका विचार कर्त्यानें करणें आवश्यक आहे. परहिताचें एकच ध्येय दृष्टीसमोर असताहि भिन्न भिन्न परिस्थितीत तत्प्राप्त्यर्थ वेगवेगळ्या कर्मांची योजना करावी लागेल. जो पिता एका परिस्थितीत पुत्रहितास्तव त्याला शिक्षा करील तोच दुसऱ्या परिस्थितीत त्याच ध्येयास्तव निराळें कर्म आचरील. यासाठीं विशिष्ट कर्मांची कार्याकार्यता परिस्थितिसापेक्ष असते. प्रल्हादाचा पितृविरोध व रामाची पितृभक्ति, परशुरामाचा मातृवध व पुंडलीकभवणाची मातृभक्ति, सीतेची पतिपरायणता आणि मीरेचा पतित्याग, हीं कृत्ये प्रत्यक्ष स्वरूपात परस्परविरोधी दिसत असूनहि नैतिक मानलीं जातात. तीं भिन्न परिस्थितीत आचरिलीं गेलीं असल्यानें त्याची भिन्नता त्याच्या कार्यतेस पोषकच आहे.

कार्याकार्यनिर्णयाचीं कांही साधनेः अंतःस्फूर्ति, श्रेष्ठाचार, शब्दप्रामाण्य

विशिष्ट कर्मांची ही कार्याकार्यता निश्चित करण्याचा मार्ग कोणता ? कर्मा-कर्ममीमांसेतील हा उघडच एक फार महत्त्वाचा प्रश्न आहे. या निर्णयार्थ आम्हाला चार साधनें अथवा प्रमाणें सभवनीय दिसतात : प्रत्यक्ष प्रमाण म्हणजे वैयक्तिक अंतःस्फूर्ति; श्रेष्ठाच अनुकरण; शब्दप्रामाण्य म्हणजे शास्त्र-वचनादि आतवाक्यावर विश्वास; आणि चवथें म्हणजे परिस्थिति व परिणाम याचा कार्यकारणात्मक सारासारविचार करणारे अनुमान प्रमाण.

यापैकी प्रथम प्रमाणास गीताकारांनीं विशेष महत्त्व दिल्याचें दिसत नाहीं. बुद्धि निष्काम असल्यास विशिष्ट परिस्थितीत कोणतें कर्म कार्य व कोणतें अकार्य होईल याचा अनुमानात्मक काहीही विचार न करिता केवळ स्वतःतील सदसद्बैक्यक्षीला विचारून तिचा तत्काल मिळणारा निर्णय निःशक प्राप्त मानावा असा उपदेश गीताकारांनीं केलेला नाहीं. ‘सता हि सदेहपदेयु वक्ष्यु प्रमाणमतःकरणप्रवृत्तयः’ असें कालिदासाने म्हटलें असलें तरी गीताकारांनीं तसें

मत प्रतिपादिलेले नाही आणि या कालिदासोक्तीचाहि अर्थ सज्जन लोकाना हा निर्णय करण्यासाठी इतर साधनें उपलब्ध असताहि तिकडे दुर्लक्ष करून ते केवळ स्वतःच्या अतःकरण प्रवृत्तीचा कौल स्वीकारतात असा न करिता, इतर सर्व साधनें अनुपलब्ध किंवा निरूपयोगी झाल्यावर—अनुमानासाठी पुरेसा आधार दिसत नसल्यास, आणि शिवाय कृष्णवचनामृतासमान एखादा गुरु-पदेशहि उपलब्ध होऊं शकत नसल्यास—सज्जन न ढगमगता स्वतःच्या अतः करणाला जें योग्य दिसेल तें अशा बेळीं आचरितात असा करावा असें वाटतें. आणि या दृष्टीनें हें मत, गीतेत स्पष्टपणे निर्देशिलेले नसलें तरी, गीतेला आधेपाह वाटण्याचें कारण नाही. अंतिम ध्येयनिश्चितीसाठी अतःस्फूर्ति हें महत्त्वाचें प्रमाण असलें तरी कार्याकार्यनिश्चितीसाठी ती बुडत्याची शेवटची काढी होय !

दुसरें प्रमाण भेष्टाचरण. यालाहि गीताकारांनीं विशेष महत्त्वपूर्ण मान-ल्याचें दिसत नाही. तिसऱ्या अध्यायात—

यद्यदाचरति भ्रेष्टस्तत्तदेवेतरो जनः ।

स यत्प्रमाणं कुरुते लोकस्तदनुवर्तते ॥ ३-२१ ॥

असा याचा उल्लेख असला, तरी या श्लोकातहि अनुकरणाची दृष्टता निश्चित-पणे प्रतिपादिली नसून अनुकरणाकडे असलेली सामान्य जनाची साहजिक प्रवृत्ति वर्णन केली आहे हें ध्यानात घेतलें पाहिजे. भेष्टांचें अनुकरण करा असा सामान्य जनाना उपदेश करण्याचा यात प्रधान हेतु नसून, तुमचें अनुकरण सामान्य जनाकडून होण्याचा समभव असल्यानें तुम्ही आपल्या कर्मांची काळजी-पूर्वक निवड करा असा भेष्टाना आदेश आहे ! अर्थातच भेष्टांनीं स्वतः ही निवड कशी करायची हें यावरून निष्पन्न होऊ शकत नाही. शिवाय सामान्य जनांच्या प्रत्येक कृत्यासाठीं भेष्टाचरणाचा दाखला मिळणेंहि अशक्य आहे हें साक्षात्पास नकोच. भेष्ट कोणास मानावें, व दोन भेष्टांच्या आचर-णात विरोध आढळून आल्यास कोणास प्रमाण मानावें हेहि वादाचेच विषय होत. शिवाय, कार्याकार्यविचारांत भेष्टाचरणप्रमाण गीताकारास पूर्णपणे मान्य असतें तर याच विचारांतल कृत्यांच्या बुद्धीचें महत्त्वपूर्ण स्थान त्यांनीं श्लोक १८-३०, ३१, ३२ मध्ये वर्णन केलें नसतें. कारण, भेष्टाचरण हें सामान्य-

मार्गदर्शनार्थ एक तात्पुरते साधन म्हणून काही एका अध्यापावेतों उपयुक्त असले, तरी नीतिशास्त्राच्या तात्त्विक विवेचनात ते कार्याकार्यनिर्णयाचे प्रमुख साधन होऊ शकत नाही.

तिसऱ्या म्हणजे शब्दप्रमाणात श्रुति, स्मृति, शास्त्र, पुराणे, धर्मग्रंथ, इत्यादि येतात. कार्याकार्यतेच्या क्षेत्रात प्रत्येक व्यक्तीला विवेकरहित प्रत्यक्ष अत स्फूर्तिप्रामाण्याची मुभा दिल्यास या विश्वात केवढा घोटाळा माजेल व भिन्नभिन्न अत करणप्रवृत्तींचा कसा सघर्ष होईल, याचा वास्तविकतेच्या चक्ष्यातून विचार करूनच गीताकारांनी संवसामान्य मानवासाठी तरी या शब्दप्रामाण्याची-शास्त्रानुयायित्वाची-इष्टता काही स्थळी प्रतिपादन केली आहे. सोळाव्या अध्यायाचे शेवटी श्रीकृष्ण म्हणतात :

यः शास्त्रविधिमुत्सृज्य वर्तते कामकारतः

न स सिद्धिमवाप्नोति न सुखं न परा गतिम् ॥ १६-२३ ॥

तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्यव्यवस्थितौ

ज्ञात्वा शास्त्रविधानोक्तं कर्म कर्तुमिद्वर्हसि ॥ २४ ॥

[जो शास्त्रविधिचे उल्लंघन करून कामाच्या-विषयवासनेच्या-द्वार्या रत होऊन वर्तून करितो, त्याला सिद्ध सुख व श्रेष्ठ गति प्राप्त होत नाहीत १६-२३. यासाठी कार्याकार्यनिर्णयाचे तुला शास्त्र हे प्रमाण होय. शास्त्रात सांगितलेले कर्म नीट समजून घेऊन त्याप्रमाणे तू हद्दोली आचरण करणे योग्य होय]
सतराव्या अध्यायात आमुरी तपाऱ्या वर्णनात 'अशास्त्रविहित (१७-५) असा उल्लेख असून, सात्त्विक यज्ञ 'विधिदृष्ट' (१७-११) व तामस यज्ञ 'विधिहीन' असतो असेही मगवतानी म्हटले आहे. याशिवाय 'नियतं कुरु कर्म त्व' (३८), 'नियतस्य तु सन्यासः कर्मणो नोपपद्यते' (१८-७), आणि तसेच

नियतं सद्गुरुद्विमतमरागद्वेषतः कृतम्

अफलप्रेप्सुना कर्म यत्तत्सात्त्विकमुच्यते ॥ १८-२३ ॥

या स्थळी 'नियत' म्हणजे शास्त्राने नेमून दिलेले असा अर्थ शक्य आहे. आणि ज्यावेळी अर्जुनास युद्धप्रवृत्त करण्यासाठी श्रीकृष्ण त्याच्या स्वधर्माचा दाखला देऊन

स्वधर्ममपि चावेक्ष्य न विकंपितुमर्हसि

धर्म्याद्धि युद्धाच्छ्रेयोऽन्यत्क्षत्रियस्य न विद्यते ॥ २-३१ ॥

असे म्हणतात, त्यावेळी त्याच्या दृष्टीसमोर क्षत्रियाच्या शास्त्रोक्त युद्धकर्माचा विचार असला पाहिजे असे म्हणण्यास हरकत नाही.'

मात्र परिणामविचार हेंच प्रमुख साधन होय

परंतु गीताकारांनी याप्रमाणे कार्याकार्यव्यवस्थितीसाठी शास्त्रप्रामाण्याचा उल्लेख केला असला, तरी त्यावरून ते व्यक्तीच्या स्वतंत्र विवेचक बुद्धीला निकामी ठरवून केवळ अधविश्वासाचा किंवा काही मोजक्या व्यक्तींच्या धार्मिक वा सामाजिक स्वार्थी हुकुमशाहीचा प्रचार करून चाहतात असे मान नव्हे ! कार्याकार्यतेचे अंतिम प्रमाण म्हणजे प्राप्त परिस्थितीच्या पार्श्वभूमीत कर्माच्या परिणामाचा सारासारपूर्ण विचार हेंच होय. अर्जुन संन्यास घेण्यास ठुत्तुक्त झाला होता या भ्रमाप्रमाणेच गीता कर्माच्या परिणामविचारास निषिद्ध किंवा निदान गौण मानते असाहि एक अपसमज फार मोठ्या प्रमाणावर प्रसृत असलेला आदळून येतो. या भ्रमाचे देखील सविस्तर व समूळ निराकरण करणे इष्ट आहे. ते झाले म्हणजे गीताकार शास्त्रप्रमाणाला किती अद्याने महत्त्व देतात हे नीट ध्यानात येऊन गीतोक्त आदर्श कर्माची कल्पना स्पष्ट होण्यास व गीतिवर कित्येकांचा असलेला निष्कारण रोष दूर होण्यासहि मोठेच साध्य होईल असे वाटते. परिणामविचारशिवाय सयुक्तिक सुसंगत नीतिशास्त्र शक्य नाही; व परिणामांच्या कोणत्या तरी स्वरूपातील इच्छेशिवाय कर्म-ऐच्छिक कर्म-शक्य नाही. परिणामनिरपेक्ष भूमिकेवरून नीतिशास्त्राची उभारणी करण्याच्या काट्याच्या प्रयत्नाचे वैयर्थ्य मागील प्रकरणात आपण पाहिलेच आहे. गीताकारांनी ती चूक केली नसताहि त्याच्यावर विनाकारणच तसा आरोप-आणि तोहि प्रथमेच्या स्वरूपात !—केला जातो हे वाढ्यांन क्षेत्रातील विपर्यासाचे एक फार दळदळीत उदाहरण आहे यात संशय नाही ! यासाठी गीतोक्त कार्य-कर्मकसोटीत परिणामविचाराला किती महत्त्वाचे स्थान आहे हे आपण येथे सविस्तर प्रकारे पाहू. .

१ या चतुर्वर्ण्यकर्माचा विस्तार पुढे अठराव्या अध्यायात श्लोक ४१ ते ४८ मध्ये केला आहे.

गीता परिणामविचारास प्रतिकूल नाही : कर्मफलत्यागाचा अर्थ

गीताकार परिणामविचाराच्या प्रतिकूल आहेत या चमत्कारिक भ्रमास गातेतील 'कर्मफलत्याग' हा महत्त्वाचा शब्द उघडच कारणीभूत झालेला दिसतो. कर्मफलत्यागा त्यागाची महति गातेत बारबार वर्णिली असून, हे 'फल' म्हणजे कर्माचे 'परिणाम' असा अर्थ करण्याचा मोह गीताभ्यासकाना अनिवार्यपणे होत आला आहे. परंतु हे समीकरण बरोबर नाही. निषिद्ध कर्मफल म्हणजे कर्माचे सर्व परिणाम नसून परिणामाचा केवळ एक विशिष्ट प्रकार होय ही अत्यंत महत्त्वाची गोष्ट या स्यळीं ध्यानीं घेणे आवश्यक आहे. गातेने कर्माच्या सर्वच परिणामाचा त्याग उपदेशिलेला नाही आणि हे युक्तीस धरूनच आहे. कोणतीही कर्मप्रवृत्ति परिणामविचारा-विषयाय-नव्हे परिणामेच्छेविषयाय-शक्य नाही. तेराव्या व चौदाव्या प्रकरणात दिलेल्या ऐच्छिक कर्मांच्या प्रक्रियेवरून यासंबंधात शक्य अवकाश राहणार नाही. प्रत्यक्ष कर्मांची (कर्मांच्या तपशिलाची) 'वाछा'च नव्हे तर कर्मांची प्रारंभिक ठोकळ 'इच्छा' देखील परिणामसापेक्ष असते. जिला निष्काम प्रवृत्ति म्हणून म्हटली जाते तिचेही सूक्ष्म अवलोकन केल्यास तिच्यातील परिणामेच्छेवै-अस्तित्व ध्यानात येईल. कामेच्छा हाच काही इच्छेचा एकमेव प्रकार नसल्याने निष्कामतेत कामेच्छा नसली तरी अन्य प्रकारची इच्छा सभवतेच. प्राप्त परिस्थितीत असतोप वाढू लागला की तिच्यात स्थित्यंतर घडवून आणण्यासाठी-तिला स्वतःच्या ध्येयकल्पनेनुसार स्वरूप प्राप्त करून देण्यासाठी-म्हणजेच त्या परिस्थितीत काही विवक्षित परिणाम घडवून आणण्याच्या हेतूने वरिक्त कर्मप्रवृत्त होत असते. हा ठोकळ परिणाम विचार होय. यानंतर कर्मांच्या प्रत्यक्ष तपशिलाचा विचार मनुष्य करू लागला म्हणजे तर याहून अधिक स्पष्टपणे परिणामविचार व परिणामेच्छा निदर्शनास येतात. त्या परिस्थितीत नक्की कोणते विशिष्ट तपशीलवार परिणाम घडवून आणले म्हणजे तिला ते ध्येयस्वरूप प्राप्त होईल याचा विचार कर्ता आता करू लागतो. व या प्रकारे तो आपल्यास कोणते कर्म करायलावे हे ठरवीत असतो; सारांश, कर्माचा सबंध अथपासून इतिपावेतो परिणामीविषयक विचार व इच्छा यांच्याशी असतो.

म्हणून कर्माकर्ममीमासेत परिणामेच्छा यद्दिष्ट मानणे शक्य नसून गीताकारानीहि तसे मानलेले नाही त्यांनी कर्माच्या सर्वच परिणामाविषयी त्याग,

अनिच्छा, अनामाक्ति यांचा उपदेश केलेला नसून कर्माच्या 'फला' विषयी तसा उपदेश केलेला आहे. अर्थात् जेथे फल व परिणाम यात भेद काय असा प्रश्न उद्भवणें साहजिकच आहे. 'याचें उत्तर असें कीं, कर्माचें फल म्हणजे त्याचे कर्त्यावर होणारे स्वार्थस्वरूपी म्हणजे स्वमुख (दुःख) विषयक परिणाम होत परंतु कर्माचे परिणाम केवळ कर्त्याच्या स्वमुखविषयकच होतात असें नव्हे. त्याव्यतिरिक्तहि त्याचे परिणाम होत असतात; त्यात स्वकर्मांमुळे इतरांवर होणारे परिणाम, आणि त्याचप्रमाणे स्वतःवरहि, पण स्वमुखाचे ऐवजीं स्वहितावर, होणारे परिणाम समाविष्ट होतात. कोणतेहि कर्म करिताना त्याच्या 'फलाची' म्हणजे स्वार्थस्वरूपी परिणामाची अपेक्षा करूं नये. त्यापासून स्वतःच्या लौकिक सुखदुःखात काय वृद्धि किंवा घट होईल याचा विचार करूं नये, इतकाच गीतेच्या कर्मफलत्यागाचा खरा अर्थ आहे. या व्यतिरिक्त अन्य परिणामाचीहि चिंता बाळगूं नये, किंवा त्यांना हेतुस्थानी मानू नये, असें गीतेचे वास्तविक सांगणें नाहीं. आपल्या कर्माचे परिणाम स्वहिताच्या (स्वमुखाच्या नव्हे) व परहिताच्याहि दृष्टीनें इष्टच न्हावेत या हेतूनें कर्मप्रवृत्त होणे आणि कर्म करीत असता अशी काळजी घेणें हे मनुष्याचे कर्तव्यच होय, व गीतेचा उपदेशहि याविपरीत नाहीं.

‘मा कर्मफलहेतुर्भूः’ म्हणजे काय ?

या दृष्टिकोनानें गीतेकडे पाहिलें म्हणजे जेथें जेथें कर्मफलत्यागाचा उल्लेख आलेला आहे तेथें केवळ स्वार्थस्वरूपी परिणामाचा विचार असून, शिवाय गीतेंतच इतरत्र स्वार्थेतर परिणामाच्या सारासारविचाराची आवश्यकताहि प्रतिपादन केलेली आहे, या उभय गोष्टी आपल्यास दिसून येतात. प्रथम कर्मफलत्यागाचे उल्लेख पाहू यासंबंधात अगदीं प्रारंभीच आपल्या दृष्टीसमोर पुढील सुप्रसिद्ध श्लोक उभा राहतो :

कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन

मा कर्मफलहेतुर्भूमां हे संख्येऽस्त्यकर्मणि ॥ २-४७ ॥

[तुम्हा केवळ कर्माचे ठायीं—कर्म करण्यापुरता—अधिकार असून कर्मफलाच्या ठायीं केव्हाही नाहीं. कर्मफलाला हेतु मानून कर्मास प्रवृत्त होऊ नकोस (कर्मफलप्राप्तीच्या आशेनें कर्म करण्याचा निश्चय करीत जाऊ नकोस); (पण त्याबरोबरच) कर्मत्यागाचाहि अंगीकार करू नकोस (कर्मफलाची

आशा सोडलीस तरी तेवढ्यामुळे कर्म सोडू नकोस)]. आता, या श्लोकात श्रीकृष्ण अर्जुनास ज्या कर्मफलचा त्याग करण्यास सांगत आहेत ते स्वार्थी फल होय. एखाद्या कर्मापासून मला स्वतःला काय लाभहानि होईल असा स्वमुखदुःखविषयक विचार करून कर्मास प्रवृत्त होणे हे सक्षमतेचे लक्ष्य असून त्याच्या त्यागाचा आदेश गीताकार येथे देत आहेत. स्वार्थेतर परिणामाच्या विचाराला किंवा हेतुत्वालाहि आक्षेप घेण्याचा त्याचा येथे उद्देश नाही. उदाहरणार्थ 'आत्मज्ञान', 'चित्तशुद्धि,' 'मोक्षप्राप्ति,' 'सर्वभूतहित,' 'लोकासुप्रद,' 'धर्मसंस्थापना,' 'राष्ट्रसेवा' अशा स्वरूपाच्या परिणामाना हेतुस्थानी मानून कर्म करणे देखील निषिद्ध आहे असा या श्लोकाचा भावार्थ खास नाही. जर स्वमुखपर व तदितरहि सर्वच परिणामेच्छेचा त्याग येथे अभिप्रेत मानला तर 'अकर्मणि सग' होण्याशिवाय गत्यतर नाही ! परंतु तसे नसल्यानेच या श्लोकाच्या अंतिम चरणाच्या द्वारे गीताकार सांगत आहेत की, स्वार्थी परिणामाची स्पृहा अथवा आसक्ति सोडली तरी, कर्मप्रवृत्तीसाठी अन्य (हित स्वरूपी) परिणाम उपलब्ध असल्याने, तू कर्माचाच त्याग करणे उचित नव्हे.^१

याशिवाय, या श्लोकासंबंधात आम्हीहि एका गोष्टीकडे लक्ष देण इष्ट होईल. कर्माच्या फलाचा म्हणजे स्वार्थी परिणामाचा येथे निषेध सांगितलेला असला तरी तो त्याच्या स्वीकाराचा नसून केवळ इच्छेला अनुलब्धून आहे हे ध्यानात घेतले पाहिजे. 'कर्मजलाभ्या टागं तुष्टा अधिकार नाही' या द्वितीय पादातील विधानाचे दोन अर्थ समवनीय असून ही सदिग्धता तिसऱ्या पादाच्या द्वारे गीताकाराना मारिक रीतीने दूर केली आहे ! एखाद्या गोष्टीवर कोणाचा अधिकार नाही असे म्हटल्याने ती गोष्ट मागण्याचा-इच्छित्याचा-त्याला अधिकार नाही असा अर्थ व्यक्त होऊ शकेल, किंवा ती मागण्याचा अधिकार नाही इतकेच नव्हे तर न मागता किंवा इच्छित्या ती त्याकडे आली तरीहि ती ठेऊन घेण्याचा, तिचा स्वीकार करण्याचा, त्याला अधिकार नाही असाहि दुसरा अर्थ निघू शकेल. कोणा सरकारी नोकरीचा बरिष्ठ सेवानिवृत्त झाला असता तो जर त्या रिक्तान्या जागेवर स्वतःचा निर्विवाद हक्क सांगू लागला,

^१ पण म्हणूनच ज्याचे परिणाम केवळ स्वार्थी असून स्वार्थेतर (इष्ट) नाहीतच, असा कर्माचा मूलतःच त्याग आवश्यक आहे. पाहा: " काम्याना कर्मणा न्यासं मन्यसं कवयो विदुः "-१८-२. एकविंशत्या प्रकरणात याचे स्पष्टीकरण केले आहे.

तर त्या जागेवर तुझा अधिकार नाही असे त्याला बजावता येईल; पण याचा अर्थ आपोआपच ती जागा मागण्याइतका तुझा तिजवर हक्क नाही इतकाच असून, सरकारने स्वतः ती तुला दिली तरीहि ती स्वीकारण्याचा तुला अधिकार नाही असा होत नाही. परंतु परतूनवर तुझा अधिकार नाही याचा अर्थ मात्र केवळ तू तिची अभिलाषा धरू नकोस इतकाच नसून तिला तुजकडे कोणी आणून पोचविले किंवा ती स्वतः स्वखुशीने तुजकडे आली तरीहि ती तुला स्वीकार्य नाही असाहि आहे. यासाठी मानवाचा कर्मफलावर अधिकार नाही असे म्हटले म्हणजे स्वसुखपरिणामाची त्याने स्वतः अभिलाषा करू नये इतकाच मर्यादित अर्थ आहे, किंवा या पलीकडे जाऊन कर्मापासून अनिच्छित (अहेतुक) प्रकारे प्राप्त होणारेहि स्वसुख सर्वस्वी त्याज्य मानून त्याने टाळावे की काय, असा प्रश्न उपस्थित होतो. आणि याचेंच समर्थक उत्तर तिसऱ्या चरणात आपल्यास आढळते. कर्मफलाला हेतु मानू नकोस इतकेंच गीताकाराचें म्हणणें आहे. हेतु म्हणजे इच्छित, परिणाम हें आपण पधराव्या प्रकरणात पाहिलेंच आहे. यासाठी, स्वसुखाला कर्माचा इच्छित परिणाम मानू नये, त्याच्यासाठी म्हणून कर्मास प्रवृत्त होऊ नये; परंतु इच्छित परिणाम स्वसुखेतर असल्यावर अनिच्छित पण अपेक्षित (किंवा अनपेक्षितहि) परिणाम म्हणून कार्य कर्मापासून स्वतःला सुख प्राप्त झालें तर विश्वामित्र शकुंतला न्यायानें त्याचा विटाळ मानून तें त्यागावें असा अनैसर्गिक उपदेश गीतेने केलेला नाही ! सुखदुःखानुभवाना गीता त्याज्य मानीत नसून केवळ सुख-विषयक आसक्तीला व दुःखाविषयक अदिग्रतेला निषिद्ध मानते असे जें मार्ग उपरोक्त प्रकरणातच म्हटले आहे त्याची यथार्थता आता अधिक स्पष्टपणें ध्यानात येऊ शकेल.^१ जिघांसौख्याय मोक्षन करणे हा मार्ग निंद्य आहे,

१ Cynicism (सिनिसिझम्) नामक एका प्राचीन पाश्चिमात्य आत्यंतिक वैराग्यवादी पंथाच्या प्रस्थापकाचें पुढील विधान प्रसिद्ध आहे . I would rather be mad than feel pleasure (सुखानुभव घेण्यापेक्षा मी वेडा होणेंहि पतकरीन !) गीतेचें असे मत नाही ! कित्तेक मध्ययुगीन सिध्दान्त सन्यासीहि शरीरकष्टातच मोक्षप्राप्ती मानीत ! जो शरीरास अधिकांत अधिक कष्टवेत तो परमेश्वरप्राप्तीस अधिक पात्र अशी त्याची समजूत होती येथला ज्या अमानुष देहयातना इतराकडून सहन कराव्या लागल्या त्यातच त्याच्या आत्मिक-बलाचा उगम मानून, ज्या कोणाला ती श्रेष्ठता प्राप्त करून घ्यावयाची असेल त्याने स्वतःच आपल्या देहाला असा यातना द्याव्या असे हें मत दिसतें. काही

परंतु धर्मसाधन अशा शरीराचें आवश्यक पोषण म्हणून नियमित अन्नसेवन करीत असता जिव्दासौख्यानुभव आला तर त्याबद्दल लाज किंवा कमीपणा वाटण्याचें काय कारण ! तो एक निसर्गाचा क्रम आहे ! किंबहुना शरीर-स्वास्थ्याचें तें एक चिन्हच होय !

वरील श्लोकाचा विपर्यास

याप्रमाणें वरील श्लोकात केवळ ममत्वस्वरूपी परिणामाचा—आणि त्यानाहि केवळ हेतुस्थानी मानण्याचा—निषेध असता, यातील फल शब्दात कर्माच्या सर्वत्र परिणामाचा समावेश करून गीतेवर एका अत्यंत अशालीय व असंभवनीय विचारसरणीचा आरोप अनेकवार केलेला आढळून येतो. याची काही प्रमुख उदाहरणे पुढें येणार असली तरी येथेहि एक पाहो. पंडित सातवळेकर प्रस्तुत • श्लोकावरील भाष्यात प्रथम पुढील मार्मिक उद्गार काढतात : “याचा अर्थ असा की, मनुष्याने सदा शुभ कर्म करावें; फल स्वतः भोगण्याची इच्छा मनात प्रबल होऊ देऊ नये;.....जगतात पदा—पृथिवी दुसऱ्यांना धारण करण्यासाठी स्थिर आहे; जल दुसऱ्याची वृत्ति करण्यासाठी वशात आहे; अग्नि आणि सूर्य जगांतील अंधार दूर करण्यासाठी प्रकाशत आहेत; वायु सर्व प्राण्यांना जीवनाचे दान देण्यासाठी वशात आहे; आकाश दुसऱ्यांना अवकाश देण्यासाठी सर्वत्र उपस्थित आहे; चंद्रमा दुसऱ्यास आल्हाद देण्यासाठी प्रकाशत आहे; याप्रमाणें हे संपूर्ण देवतामय जगत् जें कर्म करीत आहे, तें स्वतःसाठी नाही, तर स्वामाविकपणेंच सर्व जगतासाठी ते आपलें कर्म करीत आहे. जर त्यानें आपलें हे कर्म करणें सोडून दिलें, तर जगताची स्थिति केव्हाहि चालू शकणार नाही आणि त्या देवताचें देवतापणहि कर्म-हीनतेमुळे नष्ट होईल.....याचप्रमाणें मानवी शरीरामध्ये पदा—डोळा पाहतो आहे, पण तो स्वतःसाठी नव्हे, तर सर्व शरीराच्या वऱ्यासाठी. कान

स्थिधन मुनि तर आतून दोहीबाजूनीं अणकुचीदार खिले ठाकलेले लोखंडा कवच आपल्या अंगावर चढवून ते सहन करण्याचा प्रयत्न करीत असें म्हणतात ! हा देहकष्टाचा प्रकार वेगळा आणि “ जयाच्या कल्याण सताच्या विभूति । देह कष्टवती उपकारें ” हा प्रकार वेगळा हें सांगायलास नकोच या विपरीत प्रकाराची गांताकारानीं पुढील संभावना केली आहे : “ कर्षयन्त. शरीरस्थ भूतप्राममचेतसः । मां चैवान्त शरीरस्थ तानि ” (१. ६) ।

ऐकतात, पण ते त्याचे ऐकणे स्वतःसाठी नसून सर्व शरिराच्या हितासाठी होय. बिब्हा रसग्रहण करते, ती स्वतःकरिता नसून सर्व शरिराच्या पुष्टी-करिता करते याप्रमाणे निरनिराळे अवयव आपापली कामे करतात, ती आपणा स्वतःकरिता नव्हे, तर सर्व शरिराच्या वन्यासाठी करीत असतात जर त्याचें कार्य केवळ स्वतःसाठी होऊ लागेल, तर त्याच धर्मी शरिराच्या नाशाला प्रारंभ होईल. पहा—मुखाच्या मार्गाने आलेले अन्न पोटात आपल्याच जबळ ठेवेल आणि त्याचा रस करून जर सर्व शरीरभर पौचविण्याचा उपकार केला नाही, तर उदराचा रोग होऊन मनुष्य मरू लागेल... जो नियम शरिरात दिसत आहे आणि जगतात चाललेला आहे, तोच नियम मानवी समाजात कार्य करीत आहे.....जर हे लोक आपले कार्य मानव-समाजाच्या हिताच्या दृष्टीने करणार नाहीत आणि आपल्या सुखाच्या वाढीसाठीच करतात, तर स्वार्थाचे स्तोम वाढत गेल्याने जनतेत प्रबल अशांतता माजेल; म्हणून डोळा जाग्रामाण स्वतःकरिताच पहात नाही, तर शरिरासाठी पहातो, त्याचप्रमाणे प्रत्येक मनुष्याने आपल्या स्वार्थासाठी काम करू नये; तर आपले कर्तव्य समजून घेऊन समाजाच्या हितासाठी निःस्वार्थभावाने ते करावे.” आता या उतान्यातील पंडित सातवळेकराचे उद्गार उत्कृष्ट व प्रस्तुत श्लोकाचा भाव यथार्थतेने प्रदर्शित करणारे आहेत यात शका नाही. या श्लोकात स्वार्थीदृष्टीचा, स्वार्थी हेतूचा, निषेध केला असून परोपकाराच्या हेतूने कर्म करण्याचा आदेश दिलेला आहे हा आश्चर्य यात समर्पकपणे व्यक्त झाला आहे. तो टळकपणे नजरेत यावा म्हणून आम्ही वगैरे उतान्यात काही शब्द जाड ठशात छापले आहेत.

परंतु खेदाची गोष्ट अशी की, याच्याच पुढे पंडित सातवळेकरांनी जें लिहिले आहे त्यात कर्मलाचा हा स्वार्थस्वरूपी मर्यादित अर्थ विसरून परोपकारालाहि त्यात समाविष्ट करण्याचा चुकीचा प्रयत्न केला आहे ! ते म्हणतात: “ जसा सूर्य स्वतःच्या स्वभावाने प्रकाशतो आणि त्याच्या प्रकाशाने परस्पर जगतावर उपकार देतो; परोपकाररूप कर्मफळाची अपेक्षा सूर्य करीत नाही; परोपकार होणार असेल तरच मी प्रकाशमान होईन, असेहि तो म्हणत नाही; किंवा माझ्यासाठीच मी प्रकाशेन असेहि म्हणत नाही, अपवा कधी प्रकाश न पाडण्याचा यत्नहि करीत नाही, त्याचप्रमाणे मनुष्याने कर्मशील

बनावें, कर्मफलभोगाची इच्छा करू नये, फलाच्या हेतून कर्म करू नये आणि केव्हाहि कर्माचा त्यागहि करू नये.” (जाड ठसा आमचा). आता या आदेशानुसार बागावयाचें म्हटल्यास ऐच्छिक कर्म शक्यच नाही ह आम्हीं वर म्हटलेंच आहो. जी उदाहरणें पंडित सातवळेकराच्या प्रथम उद्धरणात शोभा-
दायक ठरली आहेत, तींच द्वितीय उद्धरणात मानवी कृत्याना ततोतत लागू करण्याचा प्रयत्न केल्यानें तेथें बाधक ठरली आहेत ! सूर्य, पृथिवी, इत्यादि जड वस्तूची तुल्या काही एका मर्यादेपावेतो उदाहरणादाखल म्हणून मान-
वाची केल्यास तें अर्थपोषक ठरेल, परंतु ती सीमा ओलाडल्यास लेखक अशा अशभवनीय कल्पनाच्या क्षेत्रात पांचल्याशिवाय कसा राहील ? सूर्याचें प्रकाशणें व मानवाचें ऐच्छिक कर्म यात शमर टक्के साम्य आहे असें खरोखरच कोणास म्हणावयाचें आहे काय ? मानव एक स्वतः चेतन प्राणी आहे; त्याला स्वतःची इच्छा असते. सूर्यचंद्रादिकांच्या प्रकाशण्यामागे आपण स्वतंत्र इच्छाशक्ति कल्पित नाही. मानवी ऐच्छिक कर्म या स्वतंत्र इच्छेवर आधारभूत असते व म्हणूनच ‘उद्धरेदात्मनात्मानम्’ असा त्याला आदेश देणें शक्य आहे. “यथेच्छसि तथा कुर्व” हे भगवतांनीं अर्जुनास उहाल केलेलें आचारस्वातंत्र्य सूर्यचंद्रा-
दिकाना नाही ! आणि इच्छा म्हटली की, ती काही तरी परिणामाना हेतुस्थानीं मानूनच उद्भवते; त्याशिवाय झालेलें कर्म केवळ शारिरिक हालचाल, यांत्रिक प्रतिक्रिया, किंवा ज्याला मानसशास्त्रात प्रतिक्षेपात्मक क्रिया (Reflex Action) म्हणतात अशा स्वरूपाचें होऊ शकेल. पण अशा क्रियांच्या कर्त्यांना उद्देशून “मनुष्याणां सदस्येषु कश्चिद्यतति विद्यते” (७-३) असें म्हणता येणार नाही. पार काय, अशा क्रियांचे व कर्त्यांचे सात्त्विक, राजस व तामस असे गीतेंत वर्णिलेले त्रिविध भेदहि करिता येणार नाहीत. ‘यतति’ म्हटलें कीं परिणामेच्छा आलीच; आणि इच्छित परिणामानाच हेतु म्हणतात. म्हणून स्वार्थी परिणामाबरोबर सर्व स्वार्थेतर परिणामानाहि बहिष्कृत करावयाचें म्हट-
ल्यास कर्मास हेतूच न राहून ऐच्छिक कर्म संभवणार नाही. “परोपकाररूप कर्मफलाची अपक्षा सूर्य करीत नाही; परोपकार होणार असेल तरच मी प्रका-
शमान होईन असेंहि तो म्हणत नाही” हे पारिं असेल; परंतु स्वतः धीवृष्ण मात्र (श्लोक ४-८) मी दुष्टसंहार, सजनरक्षण व धर्मसंस्थापना या कर्मांच्या परिणामांची (म्हणजे ज्याला भी. सातवळेकर व इतर अनेक माध्यकार कर्म-
फल असें समजतात त्यांची) अपेक्षा करून, हीं सत्कार्ये करण्याच्या स्पष्ट हेतूने,

युगायुगात् अवतारं घेत असतो असे गीतेतच स्वमुखें सागत आहेत हेहि खरें !

याप्रमाणें श्लोक २-४७ मध्ये कर्मफलाचा अर्थ कर्मांचे स्वमुखदुःखविषयक स्वार्थी परिणाम इतकाच आहे हें पाहिलें हा मर्यादित अर्थ ध्यानात घेऊन कर्मफलाचे पुढील उल्लेख वाचले म्हणजे त्याचा योग्य आशय समजेल श्लोक २-४९ मध्ये 'कृपणाः फलहेतवः' असें म्हटलें आहे; येथेहि स्वार्थी परिणामाच्या हेतूने प्रेरित होऊन कर्म करणारे कृपण होत असाच अर्थ अभिप्रेत मानला पाहिजे; येथेहि वर उल्लेखितयाप्रमाणें जन्म घेऊन कर्म करणारे श्रीकृष्णाहि स्वतःच कृपण ठरतील ! याचप्रमाणें मोक्षार्थ, सिद्धीसाठी, सर्वभूतहितार्थ, रत असणारे महात्मेहि कृपण ठरतील ! श्लोक २-५१ मध्ये बुद्धियोगसंपन्न पुरुष ज्या कर्मफलाचा त्याग करितात म्हणून म्हटलें आहे तें कोणतें हेहि आता वाचकाच्या ध्यानात येईल.

सर्वत्र आसक्ति त्याज्य नव्हे

गीतेत कर्मफलाचे अल्ले इतर उल्लेखादि बरील विवेचनासच पुष्टि देतात असें आढळून येईल. श्लोक ४-१४ मध्ये श्रीकृष्ण 'न मे कर्मफले स्पृहा' असें म्हणतात; तेथेहि त्याचा शेख कर्माच्या स्वार्थी परिणामावरच आहे; कारण आपल्या कर्मांच्या मानव-उपकारी परिणामाच्या ठायी स्वतःची आसक्ति त्यांनी याच अभ्यासात आटव्या श्लोकात व्यक्त केली आहे. या स्थळी श्रीकृष्णाला अनुलक्षून आम्हीं वापरलेला आसक्ति शब्द काही वाचकाना विस्मयात टाकण्याचा संभव आहे. किती तरी गीताभ्यासकांच्या मनात कर्मांच्या

१ काही भाष्यकार, पांडित सातवळेकरांच्या प्रमाणें, कर्मफलत परोपकाराचा समावेश स्पष्टच करितात इतर विवेक सदिग्ध भाषा वापरून अशा गैरसमजाम अवकाश निर्माण करितात. विशेषतः मातेच्या आगल भाषातरात कर्मफलाच भाषातर 'fruits of action' असें केले जाते. उदाहरणार्थ डॉ. राधाकृष्णन् यांनी 'मा कर्मफलहेतुर्भू' याचे भाषातर 'Let not the fruits of action be thy motive' असें केले असून, श्री महादेव देसाई, जे. एन. वेस्त व भगवानदास, तेलंग, इत्यादींची भाषातरेहि याच स्वरूपाची आहेत वस्तुतः या fruits शब्दापूर्वी selfish किंवा egoistic असें कांही विशेषण लावणे आवश्यक आहे हें न लक्षावधानें गीतेतील नीतिशास्त्राविषयी कदा पोटाच्या निर्माण हे तो हें या व पुढील प्रकरणावरून ध्यानी येईलच.

परिणामाप्रमाणेंच आसक्ति शब्दाबद्दलहि इतकी अटी बसलेली असते की, गीताकार आसक्तीचा निषेध करतात तो काही विवक्षित विषयानाच उद्देशून असून, आसक्तीचे काही गीतामान्य प्रकारहि आहेत याची त्यांना कल्पनाच नसते ! 'सर्वभूतहिते रताः' (१२-४) अशा वृत्तीच्या पुरुषांना सर्वभूत-हिताबद्दल आसक्ति असते असे म्हणण्यास काय प्रत्यवाय आहे ? सिद्धीसाठी, मोक्षासाठी, परमेश्वरप्राप्तीसाठी यतमान व्यक्तींना या ध्येयाबद्दल आसक्ति वाटत असते, व गीतेला ती निंद्य न वाटता स्तुत्यच वाटते असे का म्हणू नये ! पण इतकें कशाला ? प्रत्यक्ष गीतेचेच उद्गार पाहा. श्लोक ७-१ मध्ये श्रीकृष्णानें अर्जुनास 'मय्यासक्तमनाः' (माझ्याठायीं, परमेश्वराचे ठायीं, मन आसक्त करणारा) शास्त्रास माझें खरें स्वरूप जाणवतील असें म्हटलें आहे ! याच अर्थानें श्लोक १२-७ मध्ये 'मय्यावेशितचेतसाम्' असा शब्दप्रयोग आला आहे. आसक्ति शब्दाचा चांगल्या अर्थानें गीतेंत आणलीहि एका ठिकाणी उल्लेख आहे; तो म्हणजे श्लोक १२-५ मध्ये 'अव्यक्तासक्तचेतसाम्' या स्वरूपात !

कर्मफल म्हणजे केवळ स्वार्थी परिणाम

असो. हें काहीसें विषयातर सोडून पुनः कर्मफलाच्या आपल्या विवेचना-कडे वळावयाचें शास्त्रास, चवथ्या अध्यायातील—

त्यक्त्वा कर्मफलासंगं नित्यवृत्तो निराश्रयः

कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि नैव किंचित्करोति सः ॥४-२०॥

[नित्य सतुष्ट असणारा (किंवा नित्यस्वरूपी संतोष प्राप्त करून घेतलेला, ज्याचा संतोष विषयमुखासमान अनित्य स्वरूपाचा नाही), व (या अशा) स्वसंतोषार्थी कोणाहि व्यक्तीवर वा वस्तूवर अवलंबून नसणारा पुरुष, कर्म-विषयक व फलविषयक आसक्तीचा त्याग करून कर्म करित असला तरी (तत्त्वतः) तो काहीच करित नाही]^१, आणि

१ अनेक भाष्यकारांनी 'कर्मफल' हा एकच शब्द मानून 'कर्मफलासंग' म्हणजे कर्माच्या फलाबद्दल अनासक्ति असा अर्थ केला आहे. उलट श्रीशंकराचार्य व त्याचे अनुयायी कर्म व फल असे दोन वेगळे शब्द करून या उभयाविषयांच्या त्यागाचा उल्लेख करितात : 'त्यक्त्वा कर्मस्वभिमानं फलासङ्गं' (शंकाकर-भाष्य); 'कर्मणि फले चासङ्गं कर्तृत्वाभिमानं भोगाभिलाषं च' त्यक्त्वा

अनाश्रितः कर्मफलं कार्यं कर्म करोति यः

स संन्यासी च योगी च न निरग्निर्न चाक्रियः ॥६-१॥

[जो कर्माचा व फळाचा आश्रय न करिता (त्याच्या ठायीं आसक्त न होता) कार्यं म्हणजे योग्य कर्म करतो, तोच (खरा) संन्यासी व योगी होय; (केवळ) अग्निशेष्ठादि सर्व कर्मे सोडणारा (खरा) संन्यासी नव्हे व (केवळ) चित्तवृत्त्यादि क्रियाचा निरोध करून स्वस्थ बसणारा (खरा) योगी नव्हे]^१, या श्लोकातहि फक्त स्वसुखपर कर्मपरिणामाचा त्याग उपदिष्ट आहे. इतर म्हणजे स्वार्थेतर योग्य परिणामाच्या इच्छेस बाब असल्यानेच असा कर्मफलत्यागी मनुष्य कर्मप्रवृत्त होऊ शकतो. मात्र तो स्वार्थासाठी काहीहि करीत नसल्याने, व स्वतःच्या वैयक्तिक दृष्टीने तो नित्यतृप्त असल्याने कर्म करीत असताहि तत्त्वतः तो (बधनकारक असे) काहीच करीत नाही असे म्हणता येते.

गीतेत निषिद्ध मानलेले फल स्वार्थस्वरूपीच असते हे आणखीहि एका प्रकारे सिद्ध करून दाखविता येईल. कामाच्या व्यातीत केवळ स्वसुखदुःख-विषयक इच्छा येतात हे मागे साहाय्या प्रकरणात पाहिले आहे. आणि काम व कर्मांचे फल याचा अन्योन्यसंबंध पुढील श्लोकात स्पष्ट दाखविला आहे तो पाहा :

[मधुसूदनीव्याख्या] आम्हालाहि हा असा अर्थ अधिक समर्पक वाटतो. प्रथम अर्थात फक्त निष्कामता अभिप्रेत आहे; दुसऱ्यात निष्कामतेबरोबरच निरह-कारिताहि निर्दिष्ट होते. या दोन वृत्तींना अनुलक्षून या श्लोकात 'नित्यतृप्तः' व 'निराश्रयः' अशी दोन वेगळी विशेषणेहि वापरली आहेत हे धी मधुसूदन सरस्वतीचे म्हणणेहि मार्मिक वाटते. इतकेच की, त्यानीं नित्यतृप्ततेचा संबध फलत्यागाशी व निराश्रयतेचा अकर्तृत्ववृत्तीशी लावलेला दिसतो; यात श्लोकातला क्रम उलटा होतो. आमच्या अल्पमतीप्रमाणे मूळ क्रम कायम ठेवूनहि या विशेषणाचा अर्थ लावता येईल. कर्मप्रवृत्तीचा उगम असेतोपात असतो हे मागे दाखविले आहे, यास्तव जो नित्यतृप्त आहे त्याचा कर्मांत (स्वार्थविषयक) आसक्ति असण्याचा संभव नाही. निराश्रयतेचा संबध कर्मांच्या फलाशी जोडणे कठीण नाही.

१ श्रीशंकराचार्य संप्रदायाने श्लोक ४-२० मध्ये कर्मफल हा जोडशब्द मानला असला तरी या श्लोकाच्या बाबतीत तसे केलेले नाही. मात्र या श्लोकातील 'अक्रियः'चा अर्थ आम्ही मधुसूदनसरस्वतीच्या भाष्यास अनुसरून लावला आहे.

युक्तः कर्मफलं त्यक्त्वा शान्तिमाप्नोति नैष्ठिकीम्

अयुक्तः कामकारेण फले सत्तो निवध्यते ॥ ५-१२ ॥

[योगयुक्त पुरुष कर्मफलत्याग करून परम शांति प्राप्त करून घेतो. (उलट) योगरहित मनुष्य कामवासनेमुळे फलाच्या ठायीं आसक्त होऊन बधनात पडतो.] कामात मोक्षेच्छा, परोपकारेच्छा, सर्वभूतहितेच्छा येत नाहीत; आणि काम-वासनेमुळे मनुष्य फलनाशी होतो हे या श्लोकातील विधान पाहिले म्हणजे या इच्छाचा समावेश 'फला'त होत नाही हे ओघानेच आले. परंतु याच्याहि अधिक सशयनिगसार्थ पुढील श्लोक पाहा :

तदित्यनभिसंधाय फलं यज्ञतपःक्रियाः

दानक्रियाश्च विविधाः क्रियन्ते मोक्षकांक्षिभिः ॥१७-२५॥

पूर्वार्धात फलाकांक्षेचा अभाव सागून लागलीच उत्तरार्धात त्याच व्यक्तीच्या ठायीं मोक्षकांक्षेचे अस्तित्व दाखविले आहे. यावरूनहि कर्माच्या 'फला'त गीताकार केवळ अनित्य स्वसुखपर परिणामाचाच समावेश करून तदितर परिणामाचा करित नाहीत हे उघड होते पण इतक्यावरहि यासाठी आणखी एक प्रमाण पाहा. अठराव्या अध्यायात भगवान म्हणतात :

अनिष्टमिष्टं मिश्रं च त्रिविधं कर्मणः फलम्

भवत्यत्यागिनां प्रेत्य न तु संन्यासिनां कश्चित् ॥१८-१२॥

[कर्मांचे अनिष्ट (दुःखप्रद), इष्ट (सुखप्रद) व इष्टानिष्ट (सुखदुःखात्मक) म्हणजे मिश्र असे तीन प्रकारचे फल अत्यागी म्हणजे कर्माच्या फलाचा त्याग न करणाऱ्या पुरुषास (जिवंतपर्णांचे प्राप्त न झाल्यास) मेल्यावर प्राप्त होतें (त्याशिवाय मुटका नाही); परंतु ज्याने फलाकांक्षेचा संन्यास केला आहे त्याला ते कधीहि प्राप्त होत नाही (बधनात पाडू शकत नाही)] येथे उघडच कर्त्याला स्वतःला भोगण्या लागणाऱ्या स्वसुखदुःखात्मक परिणामाचा 'फल' शब्दाने उल्लेख केलेला आहे. त्याच्या कर्माचे जे परिणाम इतरावर होतात त्याच्या अभिन्नक्तीचा त्या कर्त्याच्या मृत्यूशी काही संबंध असण्याचे कारण नाही. जो स्वार्थविषयक परिणामाची यत्किंचितहि अपेक्षा न ठेवता कार्य कर्म करितो अशा 'संन्यासी' व्यक्तीला (पाहा श्लोक ६-१) प्रस्तुत श्लोकात सांगितलेले फल भोगण्याची पाळी अर्थातच येत नाही.

‘रहस्य’कारांचा चुकीचा ग्रह

गीतेतील ‘फल’ शब्दाने केवळ स्वार्थसंबद्ध परिणामच अभिप्रेत आहेत हे याप्रमाणे बरोल अनेक श्लोकांच्या आधारें निर्धारित केल्यावर, आता या स्थळीं “गीतारहस्यात” लोकमान्य टिळकांनी यासंबंधात व्यक्त केलेले विचार लक्षात घेणें इष्ट ठरेल. “मुखदुःखविवेक” नामक प्रकरणात ते म्हणतात : “मी जें कर्म करितों त्या माझ्या कर्मांचें अमुक फळ मला अवश्य मिळावें यासाठीं करितों,” अशी जी कर्मफलाचे ठायीं कर्त्याच्या बुद्धीच्या माझेपणाची आसक्ति, हाव, अभिमान, अभिनिवेश किंवा आग्रह.....कर्माच्या परिणामाचे ठायीं जी ही ममत्वयुक्त आसक्ति हिलाच ‘फलाशा,’ ‘सग,’ ‘अहंकारबुद्धि’ व ‘काम’ अशी दुसरी निरनिराळीं नावें आहेत” (पृ. १११ जाड ठसा मूळचा). पुढे आऊन ते पुनः म्हणतात : “‘फलाद्यंत ममत्वबुद्धि प्रधान असत्ये व ती सोढिल्याखेरीज पापपुण्यापासून मुक्तता नाही हा गीतेचा सिद्धान्त आहे.” (पृ. ३११). फलाद्येची ही लोकमान्यांची कल्पना एकदरीत आम्हालाहि मान्य असली, तरी यातील फल व आशा या पदाच्या वेगवेगळ्या अर्थान्या वावर्तीत त्याच्या व आमच्या मतात एवढा पण महत्त्वाचा भेद आहे. ते ‘फलाद्यंत’ फलापेक्षा आशेलाच स्वार्थसूचक व अधेपाई मानीत आहेत. उलट आमच्या मतानें फलाशा, फलासक्ति, फलाकांक्षा, या सामासिक शब्दातील स्वार्थसूचकता केवळ आशा, आसक्ति, कांक्षा या मनोव्यापारांपेक्षा तद्विषयभूत (कर्माच्या) ‘फलात’ आहे, याच मनोव्यापारांचा विषय चांगला असल्यास गीता त्यांना त्याज्य मानीत नाही हे आपण वर पाहिलें आहे. म्हणजे असें फी, ‘फलासक्ति’चा लोकमान्यकृत अर्थ ‘परिणामाची स्वार्थी (ममत्वपूर्ण) इच्छा, असा होईल, तर आमचा अर्थ ‘स्वार्थी (ममत्वपूर्ण) परिणामाची इच्छा’ असा होईल. लोकमान्य ‘फल’ शब्द परिणाम शब्दाशी समानार्थक मानतात. ‘रहस्या’त पृ. १११ वर “परिणाम किंवा फल” असे शब्दहि त्यांनी वापरले आहेत. त्यांच्या मताने कर्मफल नेहमींच स्वार्थी नसतें; कर्माचे निस्वार्थी परिणाम म्हणजे देखील फल होय; उलट आसक्ति मात्र नेहमींच स्वार्थमूलक अमुन सर्वथैव त्याज्य होय. आमच्या अल्पमतीप्रमाणे गीताकारांच्या कोशात (कर्मानें) फल हा शब्द ममत्वगूचक व एतदर्थ त्याग्यतादयंक अमुन आसक्ति मात्र तशी नियमानें नाही. आशा, इच्छा, आकांक्षा, आसक्ति यांचीं काही नैतिक स्वरूपांहि आहेत

याप्रमाणे 'रहस्य'कार 'फल' शब्दात कर्माच्या सर्वच परिणामाचा समावेश करित असल्याने गीतातर्गत नीतिशास्त्राच्या त्याच्या विवेचनात गोंधळ उत्पन्न झाला आहे. गीतेच्या कर्मफलत्यागाच्या आदेशात ते कर्माच्या सर्वच परिणामाच्या इच्छेचा त्याग पाहू चाहतात. आणि अशा त्यागानंतरहि ऐच्छिक कर्म आचरणात येऊ शकेल अशी असंभाव्य कल्पना गृहीत धरून ते तिचा आरोप विनाकारणच गीतेवर करित असतात ! उदाहरणार्थ, एके स्थळी—

दूरेण ह्यवरं कर्म बुद्धियोगाद्धनंजय

बुद्धौ शरणमन्यच्छ कृपणाः फलहेतवः ॥ २-४९ ॥

या श्लोकाचा दाखला देऊन ते म्हणतात : “कर्माचा विचार करिताना कर्माच्या परिणामाकडे पक्षपातापेक्षा ते कर्म करणाऱ्याची वासना म्हणजे वासनात्मक बुद्धि कशी आहे हे प्रथम पाहिले पाहिजे, असा गीतेचा सिद्धांत आहे” (‘रहस्य’, पृ. १३७). इतरत्र याच श्लोकाच्या स्पष्टीकरणात ते लिहितात : “कर्म करणारे लोक दोन प्रकारचे असतात. एक फलाकडे—उदाहरणार्थ, त्यापासून किती लोकांत किती सुख होईल, याकडे—नजर देऊन; आणि दुसरे बुद्धि सम व निष्काम ठेवून, मग त्यापासून कर्मधर्मसंयोगाने जो परिणाम होईल तो होय. पैकी ‘फलहेतवः’ म्हणजे “फलाकडे दृष्टि देऊन कर्म करणारे लोक” नैतिक्दृष्ट्या कृपण म्हणजे दलक्या प्रतीचे ठरवून समत्व-बुद्धीने कर्म करणाऱ्या लोकांस या श्लोकात श्रेष्ठ ठरविले आहे.” (सदर, पृ. ३७९ जा. ठ. आ.). या श्लोकातील फल शब्दाने एक स्वार्थी परिणाम निर्दिष्ट असता, ‘रहस्य’कार म्हणतात त्याप्रमाणे त्यात कर्माच्या सर्व परिणामाचा समावेश मानल्यास प्रत्यक्ष श्रीकृष्णासच कृपण ठराविल्याची आपत्ति कशी येते हे आपण वर पाहिलेच आहे ! किंनुना या अर्थाने कृपण न ठरणारा एकहि ऐच्छिक-कर्माचा कर्ता सापडणार नाही. कोणत्या तरी परिणामांना हेतु मानल्याशिवाय असे कर्म शक्य नाही. आणि ‘कर्मधर्मसंयोगाने’ कोणतेहि परिणाम घडून आले तरी ज्याला त्याविषयी चिंता नाही असा कर्ता अविचारी ठरेल यांतहि शका नाही. ‘रहस्य’कार शुद्ध बुद्धीने जे प्रयोजन गृहीत धरित आहेत ते योग्य नाही. याचेहि अधिक स्पष्टीकरण विसाव्या प्रकरणात येणार आहे.

‘फल’ शब्दाचा अति व्यापक अर्थ करून, अशा फले-हेतुविहित ऐच्छिक कर्माची असंभाव्य कल्पना ‘रहस्या’तील शुद्धील वाक्यांत पार स्पष्टपणे व्यक्त

प्रसृत असलेल्या भ्रमाचें निराकरण होऊन, गीतंतील नीतितत्त्वाचे यथार्थ दर्शन होऊ शकेल. गीता कर्त्याच्या शुद्धबुद्धीला-कर्मप्रेरणेच्या शुद्धत्वाला-महत्त्व देते यात वाद नाही; पण त्याबरोबरच-किंबहुना अधिकच-ती प्रत्यक्ष परिणामाच्या सारासारविचारानें निश्चित होणाऱ्या कर्म-कार्यत्वाला महत्त्व देते हेहि विसरून चालणार नाही.

स्वतः श्रीकृष्ण श्लोक ४-७, ८, ९ मध्ये स्वतःच्या दिव्य जन्मकर्माचें रहस्य परिणामविचाराच्याच आधारेने कसे सांगतात हे वर पाहिलें. परंतु त्यांनीं आत्मसमर्थनार्थ या विचाराचा असाच स्पष्ट उल्लेख आणलाहि 'एका ठिकाणीं केला आहे. तिसऱ्या अध्यायात प्रथम—

न मे पार्थास्ति कर्तव्यं त्रिषु लोकेषु किंचन
नानवाप्तमवाप्तव्यं वर्त एव च कर्मणि ॥ ३-२२ ॥

असा आपल्या ठानीं स्वार्थाचा संपूर्ण अभाव वर्णन करून (हेच 'न मे कर्म-फले स्पृहा' या शब्दात श्लोक ४-१४ मध्येहि सांगितले आहे), नंतर असें असताहि मी कर्म का करीत असतो याचें कारण सांगताना ते म्हणतात :

यदि ह्यहं न वर्तेय जातु कर्मण्यतन्द्रितः
मम वर्तमानुवर्तन्ते मनुज्याः पार्थ सर्वशः ॥३-२३॥
उत्सीदेयुरिमे लोका न कुर्या कर्म चेदहम्
संकरस्य च कर्ता स्यामुपहन्त्यामिमाः प्रजाः ॥२४॥

हा सारा कर्मांच्या स्वार्थेतर बाह्य परिणामाचाच विचार नव्हे तर काय ! बुद्धि साम्यस्वरूपी शाल्यावर आपल्या वर्तनाच्या परिणामाचा विचार करीत न बसता कर्मधर्मसयोगानें जे परिणाम होणार असतील ते होऊ यावेत, त्याची चिंता करू नये, हे चर श्रीकृष्णाचें सरोत्तर मत असतें, तर प्रत्यक्ष त्यांनीं स्वतःच आपल्या वर्तनानें मानवजातीवर होणाऱ्या परिणामाचा हा असा सहृदय विचार कयाला केला असता ! याच दृष्टिकोनानें श्रीकृष्ण अर्जुनासहि उपदेश करतात :

लोमसंप्रहमेवापि संपद्यन्कर्तुमर्हसि ॥ ३-२० ॥
यद्यदाचरति श्रेष्ठस्तत्तदेवेतरो जनः
स यत्प्रमाणं कुरुते लोकस्तदनुवर्तते ॥ ३-२१ ॥

या श्लोकात—एकदर तिसऱ्या अध्यायात—केवळ सर्वकर्मसंन्यासलडनात्मक कर्मपरताच उपदेशिलेली नसून अकार्यकर्मलडनात्मक कार्यकर्मपरताहि उपदेशिली आहे. 'तुसंतें स्वस्य दसण्यापेक्षा काही तरी कर्म कर' इतकाच श्रीकृष्णाचा अर्जुनास उपदेश नसून, जें कर्म करशील तें कार्य असलें पाहिजे हाहि त्यांचा आग्रह आहे. तुसंतें अनुकरण इतरेजनिहि करण्याचा समभव असल्यानें तुझ्या कर्माचे परिणाम तुझ्या स्वतःपुरतेच सीमित नसून इतरावरहि होण्यासारखे आहेत, व याचाहि तू अवश्य विचार केला पाहिजे; हा त्याचा अर्जुनास उपदेश आहे.

दानकर्मांत परिणामविचाराची आवश्यकता

परंतु आता याच्याहि पुढें जाऊन प्रत्यक्ष परिस्थिति व सभाव्य परिणाम याच्या सापत्नारविचाराची गीतेनें प्रतिपादिलेली आवश्यकता पारा.

दातव्यमिति वदानं दीयतेऽनुपकारिणे

देशे काले च पात्रे च तदानं सात्त्विकं स्मृतम् ॥१७ २०॥

[दान करणें आपलें कर्तव्य मानून (योग्य) स्थळ, काल व पात्र (व्यक्ति किंवा सस्था) पाहून, आपत्त्यावर या दानाच्या बदल्यात परत उपकार होईल अशी अपेक्षा न ठेवता, जें दान दिलें जातें त्याला सात्त्विक म्हण्टे आहे]. दानाची इतकी मार्मिक, मूलगामी व शास्त्रशुद्ध व्याख्या इतरत्र क्वचितच आढळेल ! यात म्हटल्याप्रमाणें सात्त्विक दान केवळ शुद्ध, निष्काम बुद्धीनें देऊनच भागत नाहीं; तें योग्य स्थळीं, समयी व पात्रां दिलें पाहिजे.^१ पूर्वाघात शुद्ध बुद्धीचा उल्लेख असून उत्तराघात, गौणत्वानें नव्हे तर निदान तितक्याच महत्त्वानें, परिणाम व प्राप्त परिस्थिति याचा विचार केला आहे. कारण देशकालपात्राची योग्यायोग्यता तरी श्रेष्ठ कशावरून ठरवावयाची ! परिणामाच्या सारासाराविचारावरूनच ना ! दुर्दैवाची गोष्ट अशी कीं,

१ दानक्रियेत देशकालपात्रविचाराची ही आवश्यकता महाभारतकारांनीं शान्ति-पर्वताहि पुनः व्यक्त केली आहे, पादा अध्याय ३०९ श्लोक १२ ते १६ तेथील वर्णनात एक अधिक विशेषता आहे; ती म्हणजे, जें दान द्यावयाचें तें स्वतः दालानेंहि " शुभेन विधिना लब्धम् " (न्याय्य मागानें मिळविलें) असले पाहिजे !

गीतेतील कर्मफलत्यागाच्या उपदेशानें कर्माच्या सर्वच परिणामाचा विचार वर्ज मानला गेला आहे या भलत्याच भ्रमानें कर्ममार्गीयच नव्हे तर शाकर-सांप्रदायादि इतर भाष्यकारांहि मारले गेल्यानें, या श्लोकात प्रत्येक दानक्रियेच्या प्रसर्गा विशिष्ट परिणामाचा योग्य सारासारीविचार करण्याचा स्पष्ट आदेश दिलेला असताहि, यातील देश शब्दाचा कुरुधेनादि शास्त्रोक्त देश, व काल शब्दाचा सकात्यादि शास्त्रोक्त काल असे सकुचित अर्थ करून, गीताकाराच्या या विश्वमार्गदर्शी वाणीला कित्येक भाष्यकार विनाकारण मर्यादित स्वरूप देऊं चाहतात ! गीतेचे हे असे भक्त तिच्या मूळ सौंदर्यसंपन्न आकृतीवर ही शेंदुराची ओवडओवड पुढें चढविणें जितक्या लयकर वद करतील तितकें बरें ! पदोपदी शास्त्राचा आधार घेऊन सुबुद्ध (rational) परिणामविचाराला बहिष्कृत मानण्याची ही आपत्ति याच्या कर्मफल शब्दाच्या विपरीत अर्थामुळेच याच्यावर येत असते. वस्तुतः योग्य परिणामविचार गीतोक्त नीतिशास्त्राला मान्यच असून सात्त्विक दानाची ही व्याख्या त्यास अनुसरून आहे. 'दिलें अमृत पद्मगा तथि खळीं कृपा प्रासदा' (केकावलि) हा अशाच स्वरूपाचा परिणामविचार होय. नितीहि शास्त्रे लिहिलीं गेलीं तरी जीवनात प्रत्यही भेटणाऱ्या नवनवीन वृत्तींची, सस्थांची, परिस्थितींची, पात्रापात्रता केवळ शास्त्रप्रामाण्यानें निश्चित करू पाहणें शक्य नाही ! एक वेळ—

प्रयत्नें बाळूचे कण रगडिता तेलहि गळे,
तृपातीची तृष्णा मृगजळ पिऊनीहि वितळे,
सशालाही लाचे विपिन फिरता शृंगहि जरी—

परंतु कर्माच्या प्रत्यक्ष परिणामाचा विचार सर्वस्वी त्याज्य मानून मानवी जीवन केवळ शास्त्रशब्दमार्गे किंवा अन्य कोणत्याहि मार्गे यशस्वी रीत्या घालविणें असंभवनीय आहे ! माझ्या दानक्रियेचे याचकावर, इतर सबंधित व्यक्तींवर, व एकरुद्र समाजावर काय इष्टानिष्ट परिणाम होतील याचा नीट विचार करून नंतरच ते दान दिलें पाहिजे; ये-हवीं तें वैयक्तिक दृष्ट्या कृतीादे निष्काम, निःस्वार्थ बुद्धीनें, 'अनुपकारिणे', दिलेलें असलें तरी तें अविचारी, अयोग्य, अकार्य,—गीताकाराच्या शब्दात 'तामस'—ठरेल हा स्पष्ट घडा ना व यानंतरच्या दोन श्लोकांतून दिला गेला आहे ! एखादा दाता निःस्वार्थी असला म्हणजे केवळ तेवढ्यानेंच ढोळे दिपून त्या दानाची प्रशंसा

करण्याचा मोह बहुजनसमाजास होत असतो; परंतु गीताकार त्या मोहाचे निराकरण करू चाहतात. निःस्वार्थी असूनहि अपात्री दिलेले-भ्रूणजेच दुष्परिणामी-दान नैतिक नव्हे स्वार्थी व कुपात्री दानापेक्षा ते बरे असेल, पण निःस्वार्थी व सत्पात्री दानापेक्षा ते निकृष्टच होय ही महत्त्वाची गोष्ट आहे. आदर्श कर्ममीमासंत निष्कामता व कार्यता याचे अन्योन्यसंबंध व विशिष्ट स्थाने ही अशी आहेत.^१ योग्य परिणामविचार करून कर्माची कार्याकार्यता निश्चित करणारे गीतेच्या मताने 'कृपण' ठरतात ही कल्पनाच चूक आहे.

आणि या विवेचनावरून राजस दानाची व्याख्या सांगताना, ते "फलमुद्दिश्य" असते (१७-२१), किंवा राजस यज्ञ 'अभिसंधाय फल' असतो (१७-१२), किंवा राजस धृति 'प्रसंगेन फलाकाक्षी' असते (१८-१४) असे गीताकार म्हणतात, त्यावेळी ते फक्त स्वार्थी ममत्वपर परिणामानाच उद्देशून बोलतात हेहि वेगळे स्पष्ट करण्याची आवश्यकता वाटत नाही. श्लोक १७-१७ मध्ये सात्त्विक तपात कर्ता 'अफलाकाक्षी' असतो असे म्हटले असले, तरी येथेहि सर्वच परिणामाच्या कामेचा निषेध नाही. या श्लोकाच्या पुढेच राजस तपाचे फलाकाक्षी स्वरूप विशद करिताना (१७-१८) ते 'सत्कारमानपूजार्थं' असत असे म्हटले आहे, यावरून सात्त्विक तपात ज्या फलाची आकाक्षा नसते त्याचे विशिष्ट स्वरूप ध्यानात येते परोपकारार्थ, इतरांच्या हितवृद्धयर्थ केलेले तप, त्यात परिणामाची आकाक्षा असली तरी, सात्त्विक ठरेल, राजस नव्हे !

प्रत्यक्ष कर्मवर्णनांतच आलेला परिणामविचार !

पण ही फक्त दान व तप नामक विशिष्ट कर्माची चर्चा झाली. आता गीतेने केलेली सर्वसाधारण कर्माचीच व्याख्या पाहू, भ्रूणजे तिचा परिणाम-विचाराशी निकट संबंध ध्यानात येऊन या बाबतीत सशयास जागा राहणार नाही.

१ दानक्रियाच्या गीतेने पुढील उत्कृष्ट क्रम लावून दिला आहे. निष्काम सत्पात्री दान सात्त्विक होय (१७-२०), सकाम सत्पात्री राजस होय (१७-२१), परंतु कुपात्री दिलेले-मग ते सकाम असो अगर निष्काम असो-तामम होय (१७-२२) अर्थात त्या तामसातहि जे सकाम असेल ते निष्कामापेक्षाहि निकृष्ट ठरेल, परंतु निष्काम कुपात्री दान तामसच मानले आहे.

नियतं संगरहितमरागद्वेषतः कृतम्
अफलप्रेप्सुना कर्म यत्तत्सात्त्विकमुच्यते ॥१८-२३॥

यत्तु कामेप्सुना कर्म साहंकारेण वा पुनः
क्रियते बहुलायासं तद्राजसमुदाहृतम् ॥ २४ ॥

[कर्मफलेच्छारहित पुरुषानें आसक्ति सोडून व रागद्वेषविकारादिकांच्या बश न होता केलेलें नियत म्हणजे कार्य असें कर्म सात्त्विक म्हटलें जात-१८-२३. परंतु जें कर्म कर्ता कामेच्छाप्रेरित होऊन किंवा अहंकारग्रस्त होऊन मोठ्या परिश्रमानें करितो तें राजस होय-२४]. ह्या सात्त्विक व राजस कर्मांच्या व्याख्या झाल्या; आता तामस कर्माचें स्वरूप पाहा :

अनुबंधं क्षयं हिंसामनपेक्ष्य च पौरुषम्
मोहादारभ्यते कर्म यत्तत्तामसमुच्यते ॥ १८-२५ ॥

या व्याख्यात सात्त्विक कर्माचा कर्ता 'अफलप्रेप्सु' असतो असें म्हटलें आहे, या शब्दाच्या अर्थावर त्याच श्लोकातील 'अरागद्वेषतः कृतम्' या शब्दांनी स्पष्ट प्रकाश पडतो. सात्त्विक कर्मांत कर्ता पूर्णपणें 'अपरिणाम-प्रेप्सु' नसून, फक्त रागद्वेषामुळे-कामामुळे-मनुष्य ज्या स्वार्था परिणामाची इच्छा करू लागतो, त्या विशिष्ट परिणामाच्या (म्हणजे फलाच्या) इच्छेपासून मुक्त असतो. हीच गोष्ट राजस कर्मांच्या व्याख्येतील 'कामेप्सुना या शब्दानेंहि पुनः स्पष्ट होत आहे. 'रहस्य'कारांनी या शब्दाचें भाषांतर "काम म्हणजे फलाचेची इच्छा करणारा" असें केलें आहे. फल 'शब्दाचा' आर्गही दिलेला मर्यादित अर्थ मान्य केला तरच हें भाषांतर बरोबर ठरेल. परंतु स्वतः 'रहस्य'कार फल शब्दाचा जा व्यापक अर्थ करितात त्यास अनुसरून कामाचा सबंध सर्व फलेच्छेची जोडता येणार नाही हें वाचकांच्या ध्यानात येईलच. याप्रमाणें सात्त्विक कर्मांच्या उपरोक्त व्याख्येत केवळ स्वार्था परिणामाचाच निषेध असून, शिवाय त्यातील 'नियत' या स्पष्ट शब्दानें योग्य परिणाम-विचार मुक्तविलेला आहे. सात्त्विक कर्म केवळ फलनिरपेक्षच नसतें; तें नियत म्हणजे कार्यहि असतें. नियत शब्दाचा अर्थ शास्त्रनियुक्त असा केला तरीहि कर्माची निश्चुक्ति शास्त्र सर्वसाधारण परिणामविचाराच्या आधारेंच करितें; याचें स्पष्टीकरण पुढील प्रकरणात येणार आहे. पण यापेक्षा बर ज्येष्ठितलेसा देण, फाल, पात्र, इत्यादि शब्दांप्रमाणें, या नियत शब्दाचाहि

व्यापक अर्थ करून 'प्राप्त परिस्थितीत योग्य परिणाम विचाराने निश्चित केलेले' असा आशय त्यात पाहणे हे अधिक सयुक्तिक होय.

'रहस्य'कारांनी गाळलेला महत्त्वाचा शब्द !

परंतु आश्चर्याची गोष्ट अशी की, सात्त्विक कर्माच्या ज्या या व्याख्येत अशा प्रकारे परिणामविचार व्यक्त झालेला आहे त्यातच 'रहस्य'काराना परिणामनिरपेक्षता दिसते ! आणि ती दिसावी म्हणून या श्लोकाचा विचार करिताना त्यांनी 'नियत' हा शब्दच गाळून टाकला आहे हे येथे लिहिण्यास पार खेद होतो ! 'सिद्धावस्था व व्यवहार' नामक प्रकरणात परिणामविचार करणारे 'कृपण' होत असे वर उद्धृत केलेले विधान करून ते पुढे म्हणतात : "गीता नुस्त्या कर्मांचा विचार कनिष्ठ समजून त्या कर्मांच्या प्रेरक बुद्धीचाच विचार श्रेष्ठ मानित्ये, हे गीतेतील दुसऱ्या एका श्लोकावरूनहि स्पष्ट होतं. अठराव्या अध्यायात कर्मांचे बरेवाईट म्हणजे सात्त्विक, राजस व तामस असे भेद वर्णिले आहेत. नुस्त्या कर्मफलाकडेच गीतेचं चर लक्ष असतं, तर पुष्कळांस सुख देणारं जें कर्म तें सात्त्विक असें भगवंतानीं सांगितलें असतें. पण तसें न सांगता "फलाशा सोडून निःसंगबुद्धीनें केलेलें जें कर्म तें सात्त्विक किंवा उत्तम" असें अठराव्या अध्यायात म्हटलं आहे (गी. १८-२३). अर्थात् कर्मांच्या बाह्य फलपेक्षा कर्त्याच्या निष्काम, सम व निःसंग बुद्धीसच कर्माकर्मविवेचन करिताना गीता अधिक महत्त्व देतये हे यावरून उघड होतं." ('रहस्य' पृ. ३७९-८०). आता यात श्लोक १८-२३ चा अर्थ देताना 'नियत' हा महत्त्वाचा शब्द वगळलेला आढळून येईल ! तसें केल्यावर सात्त्विक कर्मांची फक्त निष्कामता दृष्टीसमोर राहून तें परिणामनिरपेक्ष व कार्याकार्यभेदरहित असतें असा भ्रम होणें साहजिकच आहे !

१ वाचकाच्या माहितीस्तव असेच आणखी एक उदाहरण येथे देतो. श्री वि द कवाडे कृत 'विवेकवाणा अथवा गीतार्थकथा' पुस्तकात मुखपृष्ठावरच 'तस्मादसक्त सतत कार्यं कर्म समाचर ॥३-१९' अशी गीतोक्ति उद्धृत केली असून त्याच्याच खाली "म्हणून तू फलासक्ति सोडून सतत कर्म कर" असे भाषांतर छापलें आहे यात 'कार्य' या कर्माच्या महत्त्वाच्या विशेषणाला गाळलें आहे ! व यामुळे निष्कामता हेंच गीतेचें सार आहे असा भ्रम निर्माण होतो ! 'रहस्यात' गीतेचें जें सार वर्णिलें आहे तेंच या पुस्तकात स्वतंत्रपणें दिव्दर्शित केलें गेलें आहे असा लोकमान्य टिळकाचा अभिप्राय या पुस्तकास जोडलेला आहे !

भाष्यकारांचा घोटाळा

तामस कर्माच्या व्याख्येत तर परिणामाचा योग्य विचार न करिता केलेले कर्म असे स्वच्छच म्हटले आहे! यातील 'अनुबन्ध' हा मुरवातीचा शब्द परिणामवाचक आहे; याशिवाय क्षय म्हणजे विक्षाची किंवा अन्य हानि, हिंसा म्हणजे आपल्या कर्माने इतरांना होणारे दुःख इत्यादिकांचाहि विचार आवश्यक म्हणून प्रतिपादन केलेला आहे. तो विचार न करणे हे तामसी पणाचे लक्षण म्हटले आहे! मौज अशी की, इतरत्र परिणामविचाराला गीतोक्त कर्माकर्ममीमासेत बहिष्कृत मानणाऱ्या भाष्यकारांना या श्लोकाचे स्पष्टीकरण करिताना नाक मुठीत धरून त्याच परिणामविचाराला शरण जाऊन त्याची महती गावी लागते! आणि असे करताना स्वतःच्या विवेचनातील विसंगती कडेहि लक्ष देण्यास त्यांना अवकाश राहत नाही! "कर्माच्या बाह्य परिणामाचा सारासारविचार करणे हे शहाणपणाचे व दूरदर्शीपणाचे लक्षण आहे खरे. पण दूरदर्शीपणा व नीति हे शब्द समानार्थक नाहीत" (रहस्य' पृ. ४०२) असे परिणामविचाराला नीतिदृष्ट्या तुच्छ लेखणारे भाष्यकार या श्लोकावरील टीकेंत म्हणतात: "फलाशा सुटली म्हणजे मागचापुढचा सुमार अगर सारासारविचार न पहाता वाटेल ते करावे असाहि अर्थ समजावयाचा नाही, हे २५ व्या श्लोकावरून सिद्ध होते. कारण अनुबन्ध व फल न पहाता केलेले कर्म तामस होतें, सार्विक नव्हे, असे २५ व्या श्लोकात निश्चित म्हटले आहे." 'गीतातत्त्वमजरी'कारांना या श्लोकातील अनुबन्ध शब्दाने स्पष्टपणे दर्शविला गेलेला आवश्यक परिणामविचार मान्य करणे तरीहि जड गेल्याने ते या शब्दात केवळ 'शास्त्रविरोध' पाहू चाहतात! पण इतक्यावरहि क्षय, हिंसा, पौरुष हे शब्द राहिलेच! म्हणून शेवटी तेहि म्हणतात: "यास्तव प्रत्येक कर्माच्या बऱ्यावाईट परिणामाचाहि विचार करणे अगत्याचे आहे. असा विचार करून तारतम्य पाहून जे कर्म केले असेल ते तामस नव्हे...विचारपूर्वक अदाज केला असून तो पुढे चुकीचा ठरला तरी त्यात दोष येत नाही; पण मुठी विचाराला सोडचिष्टी देणे हे खास तामस लक्षण होय." हे विधान योग्यच आहे; परंतु याच लेखकाने इतरत्र काढलेल्या पुढील विधानाशी याची संगति कशी लावण्याची? "कर्माचे बरेवाईटपण हे त्या कर्माच्या बाह्य स्वरूपावरून ठरत नसून ते कर्म करणाराच्या इच्छेच्या मुळाशी जी बुद्धि असेल त्या बुद्धीवरून कर्माचे भलेबुरेपण ठरविण्यांत येते, असा सिद्धान्त या

श्लोकात (२-४९) सांगितला आहे...एवंच कर्मयोगात कर्त्याच्या बुद्धीलाच खरें महत्त्व असून कर्माचें बाह्य स्वरूप त्यापुढे क्षुद्र ठरतें. आणि कर्त्याची समत्व-बुद्धिच त्याच्या बचावाला टाळीसारखी उपयोगी पडते.” (‘मजरी’ पृ ७२-७३). श्री. करदीकराचें उपरोक्त प्रथम विधान प्रमाण मानलें तर एखाद्या कर्त्याची बुद्धि शुद्ध, निष्काम, असूनहि जर त्यानें सभाव्य क्षय, हिंसा, इत्यादि योग्य परिणामविचार न करिता एखादे दुष्परिणामी कृत्य केलें तर केवळ त्याची समत्वबुद्धि त्याच्या बचावाला टाळीसारखी उपयोगी न पडता त्याचें कर्म तामस ठरेल ! बुद्धि निष्काम असूनहि योग्य सारासारविचाराच्या अभावीं हातून अकार्य कर्म घडू शकतें हें आम्हीं यासाठीच बर म्हटलें आहे. आणि म्हणूनच “ गीतेच्या मते अमुक व्यवसाय किंवा स्वधर्म योग्य आणि अमुक अयोग्य असा भेद नसून ज्यात कामसरूप असेल तें अकार्य, असा दडक” असल्याचें जें ‘मजरी’त (पृ १६८) म्हटलें आहे तें गीतेस अनुसरून नाही व शिवाय श्री. करदीकरांच्याच उपरोक्त प्रथम विधानाशीं सुसंगतहि नाही !^१

प्रत्यक्ष कर्मविचारातच गीताकारांनीं परिणामविचार कसा समाविष्ट केला आहे हें याप्रमाणें पाहिलें. याशिवाय बुद्धीचेहि शिबिध भेद सांगताना त्यांनीं श्लोक १८-३०, ३१, ३२ मध्यें तिच्या कार्याकार्यनिर्णयपात्रतेवरच भर दिला आहे जी बुद्धि तो निर्णय ततोतत योग्य प्रकारें करते ती सार्वत्रिक होय; जिच्या निर्णय सभर टक्के बरोबर नसल्यानें जी चुकण्याचा समभव असतो ती राजस होय; आणि जी कार्य कर्मांला अकार्य व अकार्यांला कार्य मानण्याइतका पूर्ण विपरीत निर्णय घेते ती तामस होय. कर्मांच्या कार्याकार्यतेच्या निर्णयानें हें महत्त्वाचें कार्य पार पाडण्याचा बुद्धीचा एकमेव शक्यताचा मार्ग म्हणजे अतिम ज्ञेयाच्या पार्श्वभूमीत कर्मांच्या परिणामाचा सारासारविचार हा होय.

परिणामविचारवर स्पष्टपणें आधारभूत अशा या गीतोक्त आदर्श कर्मांच्या विवेचनाचा समारोप करण्यापूर्वी, शास्त्रप्रामाण्याला गीताकार सारोगर क्तिपत् महत्त्व देतात आणि शास्त्र व बुद्धि यांत समन्वय राखून आहे किंवा नाही, याचा अधिक विचार करतें इष्ट होईल. यासाठीं पुढील प्रकरणात प्रथम तो ऊद्गोह करून नंतर गीताशास्त्रातील आदर्श कर्मरूपना सारासरूपानें सांगू.

१ इतरांहि किती तरी भाष्यात साचकाना अशीच विवर्णित भाडणेल. ती सर्वच येथें द्वािर्णित करणें अर्थातच शक्य नाही.

प्रकरण एकोणविसावे



शास्त्र आणि बुद्धि यांचा गीताकृत समन्वय



शास्त्राचें मर्यादित महत्त्व

मागील प्रकरणात गीतेने केवळ स्वार्थस्वरूपी परिणामहेतुत्व निषिद्ध मानले असून, तदितर परिणामाचा विचार व त्याची इच्छा निषिद्ध न ठरविता त्याना नीतिनिर्णयात आवश्यक मानले आहे हें पाहिलें. कार्याकार्यनिर्णयाचे वर जे चार मार्ग सांगितले आहेत त्यातला परिणामविचार हाच अत्यंत महत्त्वाचा ठरतो परंतु गीताकारांनीं काही स्थळां कार्याकार्यनिर्णयार्थ शब्दप्रामाण्याचा-शास्त्रविधीचा-देखील आधार घेतला असल्याने, हें शास्त्रानुयायित्वहि विवेचकबुद्धिविरोधी, अधविश्वासस्वरूपी नसून मुळात परिणामाच्या सारासार-विवेकावरच आधारभूत आहे, व याप्रमाणें शेवटीं तत्त्वतः कार्याकार्यनिर्णयाची तीच एक कसोटी उरते हें आम्हीं या प्रकरणात स्पष्ट करू चाहतां. कार्याकार्यनिर्णय योग्य प्रकारें करणारी बुद्धि सात्त्विक होय असें गीताकारांनीं श्लोक १८ ३० मध्ये म्हटलें असलें तरी सर्वच व्यक्तींची बुद्धि त्या पातळीला पोचलेली नसते. किंबहुना तसें असतें तर बुद्धीचे सात्त्विक, राजस व तामस असे हे भेद करण्याची आवश्यकताच पडली नसती ! म्हणून ज्या सर्वसाधारण मानवाची बुद्धि अशी सात्त्विक झाली नसेल-जे नीतिधेयात बाल आहेत-त्याच्या निर्घोळ मार्गदर्शनार्थ समाजातील नैतिक व बौद्धिक नेत्यांनीं स्वदेशांतील एरुदर परिदृश्यांचा व त्या पार्श्वभूमीत भिन्नभिन्न कर्मांच्या सभाव्य परिणामांचा योग्य विचार करून आचरणाचे काही ठोकळ नियम घादून देणें योग्यच असतें. याशिवायहि असे पाह्य कीं, समाजस्थेयांला ऐक्यभावना आव-

इयक असते. समाजरूपी इमारतीतील व्यक्तिरूपी शिलाना एकत्रित ठेवणारे ऐक्यभावना हे जणू सीमेट होय ! त्यासाठी व्यक्तींच्या सामाजिक व्यवहारात काही ठराविक समानता फार इष्ट असते. ' साधु सत येती घरा, तोचि दिवाळी दसरा ' या प्रसिद्ध उक्तीस अनुसरून, किंवा तद्व्यतिरिक्तहि केवळ वैयक्तिक आवडीनिवडीचा वा सोयीचा विचार करून, वर्षातून कोणत्याहि दिवशी कोणी आपले घर दीपमालिकेनें मुशोभित करणे शक्य असलें, तरी समाजातील सर्वांनीं एका विशिष्ट दिवशींच तसें करणाऱ्याचा पायडा पाडला, म्हणजे वैयक्तिक आनदाचे सामुदायिक स्वरूपात परिवर्तन होऊन समाजात आपले-पणाची भावना घादते यात शका नाही. प्रसर्गो स्वतःच्या विचाराना थोडी मुरड घालून, वैयक्तिक अडीअडचणी बाजून सारून, समाजात प्रस्थापित झालेल्या आचारविचाराच्या सर्वसाधारण नियमानुसार चालणें यासाठींच (एखाद्या मूलभूत तत्वाला बाध येत नसेल तर) इष्टच असतें. या अशा नियमाची कांहींशी पद्धतशीर व एकत्रित रचना झाली म्हणजे त्यातूनच आचारशास्त्र बनतें. विश्वातील प्रत्येक समाजात अशी-लिपित किंवा अलिपित-शास्त्रे असतात.

शास्त्राचाहि आधार शेवटीं परिणामविचारच

अशा शास्त्राची निर्मिति एखाद्या व्यक्तीच्या गूढ विवेकनिरपेक्ष अतः-स्फूर्तीतून होत नसून कार्यकारणविवेकाच्या साह्यानेंच होत असते. बहुधा हे नियम एकदम अस्तित्वात न येता दीर्घमालीन अनुभवाचे ते परिपाक असतात. कोणत्या कर्मापासून काय परिणाम होतात याचे जगवेगळ्या परिस्थितींतले अनुभव पाहून समाजात हे नियम हळूहळू निश्चित स्वरूप धारण करीत जातात. अशा एखाद्या शास्त्राचें कर्तृत्व कोणा विशिष्ट व्यक्तीकडे मानलें गेलें तरी त्याचा अर्थ बहुधा इतकाच घ्यावयाचा की, त्या व्यक्तीच्याहि पूर्वी दीर्घमालापासून समाजात प्रचलित असलेल्या पण विस्कळित अशा चाली-रीतींना त्याने स्वतःच्या बुद्धीनें, त्यात निवडानिवड करून, एकसूत्र पद्धतशीर स्वरूप दिलें. मनु, याज्ञवल्क्य, इत्यादिकांच्या स्मृतिकर्तृत्वाचा आद्य असाच मानावयाचा. आणि हे एकरूपीकरणचें, व्यवस्थित स्वरूप देण्याचें कार्य-देखील ती व्यक्ती पुनः भिन्न भिन्न कर्मांच्या परिणामाच्या सारासारविचाराच्या

द्वारेच करीत असते. चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेबद्दल श्रीकृष्णाच्या मुरे गीताकार म्हणतात : “चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः” (४-१३). सामाजिक परिस्थिति, समाजधारणेची आवश्यकता, सामाजिक व्यवहाराचे स्वरूप, भिन्न भिन्न व्यक्तींचे निरनिराळे गुण, भिन्न भिन्न कर्मांचे परिणाम, या सर्वांचा योग्य विचार करून ही व्यवस्था शास्त्रद्वारा भारतीय समाजाच्या स्थैर्यार्थ घालून देण्यात आली होती. गुणानुसार कर्मांची ही वाटणी पुढे अठराव्या अध्यायात विस्ताराने अशी प्रतिपादन केली आहे :

ब्राह्मणक्षत्रियविशां शूद्राणां च परंतप
कर्माणि प्रविभक्तानि स्वभावप्रभैर्गुणैः ॥१८-४१॥

शमो दमस्तपःशौचं क्षांतिरार्जवमेव च
ज्ञानं विज्ञानमास्तिक्यं ब्रह्मकर्म स्वभावजम् ॥४२॥

शौर्यं तेजो धृतिर्दाक्ष्यं युद्धे चाप्यपलायनम्
दानमीश्वरभावश्च क्षात्रं कर्म स्वभावजम् ॥ ४३ ॥

कृपिगौरक्ष्यवाणिज्यं वैश्यकर्म स्वभावजम्
परिचर्यात्मक कर्म शूद्रस्यापि स्वभावजम् ॥ ४४ ॥

समानातील प्रत्येक व्यक्तीने आपापले काम चोखपणे पार पाडले तर समाजाची धारणा होऊन व्यक्तीलाहि हितप्राप्ति होते, साराश स्वहित व परहित या उभयतांचा समन्वय होतो. या मन्व्यवर्ति चातुर्वर्ण्यकल्पनेला पोषक असा कर्मा-कर्मांचा तपशील सांगणारा अनेक शास्त्रोपशास्त्र भारतात अस्तित्वात आले आहेत.

गीतेतील चातुर्वर्ण्य-उल्लेखाचा वास्तविक आशय

श्रीमद्भगवद्गीतेतील चातुर्वर्ण्यसमर्पण हा एक नराच विवाद्य विषय झाला असून जसा काहीना तो भारतीय संस्कृतीचा अभिमानास्पद विशेष वाटतो, तसा इतर नित्येकाना तो गीतेच्या सनातन विघ्नव्यापक मद्दतेला कलक वाटतो ! कोणीकोणी तर तेवढ्यानेच रुष्ट होऊन संपूर्ण गीतेचाहि त्याग करण्यास उद्युक्त होतात ! वास्तव या स्थिती या विषयावर दोन शब्द लिहून असे गैरसमज दूर करण्याचा प्रयत्न करणे आम्ही आमचे कर्तव्य समजतो. पहिली गोष्ट अशी

कों, कोणत्याहि समाजात सर्व व्यक्ति एकाच स्वभावाच्या, प्रवृत्तीच्या, गुणाच्या नसतात; व त्या तऱ्या असल्या तरी सर्वांनीं एकाच प्रकारचें कर्म करू न्हटल्यास समाज चालणेंच शक्य नाहीं. समाजव्यवस्थेला अनेक प्रकारच्या कर्मांची आवश्यकता असते. हीं सनातन सत्ये आहेत. यासाठी प्रत्येक समाजात श्रमविभागणी, कर्मांची वाटणी, आवश्यकच असते, आणि ही वाटेल त्या प्रकारें करण्यापेक्षा ती जितकी व्यक्तीच्या स्वाभाविक गुणानुसार होईल तितकाच अपायशोभनेचा प्रसंग टळून समाजात सुस्थिति नांदेल. समाजाच्या धारणेला जशी भिन्नाभिन्न प्रकारचीं कर्मे आवश्यक असतात, तसेंच त्यास अनुसरून भिन्नभिन्न व्यक्तींना ईश्वर भिन्नभिन्न नैसर्गिक गुणाची देणगीहि देत असतो. यापुढें समाजाच्या नेत्याचे मुख्यतः हेंच काम असतें कीं, ज्या व्यक्तीच्या ठायीं जो गुण असेल तदनुसार कर्म त्याला दिलें जाईल अशी व्यवस्था करावयाची. हाच 'गुणकर्मविभागणः' वर्णव्यवस्था निर्मितीचा वास्तविक आशय असून तो कोणत्याहि समाजरचनाशास्त्रास आक्षेपाई वाटण्याचें कारण नाहीं. प्रश्न येतो तो जन्मजात जातिसंस्थेबद्दल. पिता वैश्य असल्या म्हणून मुलानेंहि वैश्यवृत्ति करितच जीवन व्यतीत करावें पाय ? यासंबंधात आम्ही पाचकांच्या नजरेस असें आणू चाहतीं कीं हिंदुधर्मशास्त्रादरील इतर काही प्रगात काय लिहिलें असेल तें असे, परंतु श्रीमद्भगवद्गीतेंत जन्मसिद्ध जातिसंस्थेबद्दल तसा आग्रह आढळत नाहीं. ही सांप्री पडली तर गीतेच्या पुष्कळ अध्यायांचें समाधान होईल असें वाटतें. बरे, जो कर्मविभागणी गीताकारानों वर्णानुसार केली आहे तिच्यातहि ब्राह्मणगोत्रा ऐवजारास व इतरांना मात्र केवळ काळाडकट्ट असा पध्दतात दिसून येत नाहीं ब्राह्मणांवाडीं त्यानीं शम, दम, तप, शौच, ज्ञानोपासना, अशीं कठोर कृत्ये सांगितलीं आहेत. धर्मशास्त्रांठीं देखील केवळ भोगविलास सांगितले नसून शौच, दातृत्व, मुद्रांत प्राचीनीहि परत न किरये अशीं कृत्ये सांगितलीं आहेत. येत्यांना हरि व याज्ञिकशास्त्रावरच गौरवराहि उरदेखिले आहे. आणि शूद्रांचा परिचारां (धेरा) कर्म सांगितले असले तरी ते त्यांनीं मिनावतन दिसा बेगारीत केले पाहिजे असें म्हटले नाहीं. याज्ञिकशास्त्रांठीं प्रत्येक कर्मांत सात्त्विक, राजस व तामस हे त्रिविध भेद मारलेच लागू असून, ब्राह्मणांचे तसे व धर्मशास्त्रे दान देण्यांत असोय प्रसंगे येत्यास तामस ठरते. मग काळाकाळार करणाऱ्या याज्ञिककर्मांतिरीं तर शोकादराचच नसे. गारांज, नींइक ह्मत्या ब्राह्मण हा नेहनींथ

सात्त्विक व शूद्र हा नेहमीच तामस असतो असे नसून, एखादा शूद्र सात्त्विक तर ब्राह्मण तामस व म्हणून अधोगामी असू शकतो. याप्रमाणे या वर्णव्यवस्थेस फक्त ऐहिक समाजव्यवस्थेपुरते महत्त्व दिलेले असून, त्यापलीकडे त्याला नैतिक किंवा आध्यात्मिक दृष्ट्या अवास्तव महत्त्व दिलेले नाही.

अशा दृष्टीने पूर्वग्रहसहित होऊन विचार केला म्हणजे—

स्वे स्वे कर्मण्यभिरतः ससिद्धिं लभते नरः ॥१८४५॥

यतः प्रवृत्तिर्भूतानां येन सर्वमिदं ततम्

स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विन्दति मानवः ॥४६॥

[आपापले (स्वभावगुणानुसार) कर्म निष्ठापूर्वक करणारा पुरुष परम विद्धि प्राप्त करून घेतो—१८-४५. ज्याच्यापासून सर्व प्राण्यांची प्रवृत्ति (उत्पात्ति किंवा कर्मप्रवृत्ति) हाते व ज्याने हे सर्व जग व्यापले आहे त्याचे (परमेश्वराचे) पूजन स्वकर्तव्यकर्मचरण स्वरूपाने (स्वकर्तव्यद्वारे) करून मनुष्य सिद्धि प्राप्त करून घेतो—४६.] या श्लोकात काही तरी आभिय दाखवून इतराकडून आपली सेवा करून घेण्याची लबाडी वृत्ति न आढळता, सबळ-दुर्बळ, बुद्धिमान-मूर्ख, रणउत्तम अथवा कृपिक्षेत्रप्रवृत्त, इत्यादि सर्वोनाच आप्तात्मिक दृष्ट्या एकच अंतिम साध्यप्राप्तीचा अत्यंत आद्यादायक संदेश दिसेल. जन्मसिद्ध जातीची कल्पना दूर ठेवून हे श्लोक वाचले तर यातून पुढील महत्त्वाचा संदेश दस्तगत होईल. जी व्यक्ती आपल्या स्वभावानुसार, सहज गुणानुसार, ज्ञानोपार्जन, तप, युद्ध, इत्यादि कायें करण्यास असमर्थ असेल तिलाहि निराश होण्याचे कारण नाही. आपापल्या मगदुराप्रमाणे तिने वृत्ति किंवा (लौकिकदृष्ट्या) यादूनहि हलक्या प्रतीची समाजसेवा केली तरी तिला आध्यात्मिक क्षेत्रात एखाद्या उच्चवर्णाच्याहि माडीला माडी लावून प्रसन्न्यास काही हरकत नाही ! हा निरसवाद आध्यात्मिक समतावादच नव्हे काय ! आपापल्या नैसर्गिक गुणानुसार, व समाजातील विशिष्ट स्थानानुसार, निश्चित झालेले आपले कर्तव्य—मग ते जगाच्या दृष्टीने हलक्या प्रतीचे असो किंवा उच्च असो—बोरो करील तो तद्वारा परमेश्वरपूजनच करून शेवटी अंतिम साध्य प्राप्त करून घेईल असे गीताकार प्राणिमात्रास आश्वासन देत आहेत. जन्मजात बंधनाची कल्पना दूर सारली म्हणजे समाजसेवेच्या कोयत्याहि स्थानासाठी उमेदवार म्हणून उभे राहण्यासाठी कोणाहि व्यक्तीला मुभा

असावी, जां कोणी आपल्या गुणानीं पात्र ठरेल तो त्या स्थानासाठी—कर्मा-साठी—नियुक्त केला जाईल, आणि मग मात्र त्यानें तें आपलें नियत कर्म निष्ठेने व योग्य प्रसारे पार पाडावें अशी ही योजना वर्णिता येईल.

गीतेवर कांही जणांचा अकारण रोप

गीतेतील या चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेच्या उल्लेखावर आक्षेप घेणाऱ्यांनीं आणखी हेहि लक्षात घ्यावें कीं, गीताकारांनीं यासंबंधात केवळ तात्त्विक विवेचनाची भूमिका स्वीकारलेली असून, जरी शास्त्रप्रामाण्याचा त्यांनीं उल्लेख केला असला तरी कोणत्याहि विशिष्ट स्मृति वा शास्त्रग्रंथाचा पुरस्कार केलेला नाही. वस्तुतः ते शास्त्रवचनाला अंतिम प्रमाण मानीत नसून मार्गे सांगितल्याप्रमाणें त्याचा मूल आधार विवेचक बुद्धीच्या सारासाराविचारावरच आहे. आणि यासाठीं वर उल्लेखिलेली विशिष्ट समाजव्यवस्था जर वर्तमान परिस्थितीत योग्य विचारातीं परिवर्तनपात्र वाटत असेल, तर “गुणकर्मविभागदः” निराळ्या तपशिलाची व्यवस्था अंगिकारण्यास गीताकारांची हरकत मानण्याचें कारण नाही. भारतीय समाजात परमपूज्य मानल्या गेलेल्या वेदाविपर्योहि ज्यांनीं—

त्रैगुण्यविपया वेदा नित्वैगुण्यो भवार्जुन

निर्द्वन्द्वो नित्यसत्त्वस्थो निर्योगक्षेम आत्मवान् ॥२-४५॥

आणि याचप्रमाणें—

यावानर्यं जदपाने सर्वतः संप्लुतोदके

* तावान्सर्वेषु वेदेषु ब्राह्मणस्य विजानतः ॥२-४६॥

[सर्वत्र जलमय झालें असता एखाद्या विहिरींत जितका अर्थ (उरतो—म्हणजे मुळीच उरत नाही; त्या परिस्थितीत मुळ जलपानार्थ विहिरीचा आश्रय करीत नाही), तितकाच अर्थ सर्वत्र ब्रह्मवेत्त्या पुरुषाला सर्व वेदात (म्हणजे वेदात वर्णिलेल्या—ऋग्वेद—सामुद्रिक कर्मफलत) वाटतो, (म्हणजे मुळीच वाटत नाही. आत्मन्येवात्मना तुष्टः अशा त्या नित्यतृप्त निराश्रय पुरुषाला, ‘आनंदी आनंद गढे जिह्मे तिकडे चोहिकडे’ अशी अवस्था झाल्यावर स्वनुस्वार्थ वेदवर्णित कर्मसलाची अपेक्षा राहत नाही.)^१ असे उद्गार आत्म-

१ या श्लोकाचा असा अर्थ केल्यास वेदाना क्मापना येतो म्हणून काहीजणांनी याचा वेगळा अर्थ लावला आहे. त्याची चर्चा ‘रहस्या’त केली असून, ‘रहस्य’-काराचा वा श्लोकासंबंधीचा दृष्टिकोन आम्हास एकंदरीत योग्य वाटतो. मात्र यात

विश्वासानें काढले आहेत, ते एखाद्या विशिष्ट स्मृतीस किंवा शास्त्रग्रंथास बुद्धिनिरपेक्ष प्रामाण्य मान्य करतील असें समजण्याचें कारण नाही. शास्त्र शब्दानें गीतेंत समाजस्थैयार्थ प्रस्थापित झालेले सर्वसाधारण मार्गदर्शनाचे इष्ट आचारनियम अपेक्षित आहेत.^१ अशा नियमाचें व्यक्तीनें पालन करित राहणे, उ कार्याकार्यविचारात त्याचा दृष्टिकोन स्वीकारणें हें सर्वसाधारणपणे योग्यच असत, व गीताकाराचाहि अभिप्राय तितक्यापुरताच दिसतो.^२

वेदोक्त कर्माच्या फलाचें वैयर्थ्य सांगितलें असून वेदोक्त कर्माचें नव्हे हें ध्यानात घेणें आवश्यक आहे तसें केले म्हणजे या श्लोकात वदाना पूर्ण वैयर्थ्य येत नाही. आता त्याताल कर्मफलभागाला ज्ञात्याच्या दृष्टीनें निरुपयोगी ठरविल्यानें जें वेदाना काहीसें गौणत्व येतें तें नाकारण्यात हशील नाही गीताकार जाणून बुजून तसें म्हणत आहेत वेदोक्त कर्मफलाच्या मार्गे लागणाऱ्यांना श्लोक २-४२ मध्ये “वेदवादरता ” असें तुच्छतादर्शक संबोधून, व खुद्द वेदानाहि श्लोक २-४५ मध्ये त्रैगुण्यात्मक लेखून हें गौणत्व पूर्वीच दिलेलें आहे, तें याच श्लोकात आहे असें नाही शिवाय, या श्लोकात कर्माचा निषेध नसून केवळ फलाचाच आहे असें म्हटल्यानें सर्वकर्मसंन्यासवादाला पुष्टि मिळण्याचाहि सभव राहात नाही

१ महाभारताच्या शान्तिपर्वातील पुढील श्लोक पाहा “य कश्चिन्न्याय्य आचार । सर्वं शास्त्रमिति ध्रुति । यदन्याय्यमशास्त्रं तदित्येषा ध्रुयते ध्रुति ॥” (२६९-५८) [जो जो न्याय्य (योग्य) आचार असल तें सर्व शास्त्र होय, आणि जें अन्याय्य असेल त अशास्त्र होय, अशी ध्रुति आहे]

२ श्री अरविंद घोष म्हणतात ‘ Shastra does not mean a mass of customs, some good, some bad, unintelligently followed by the customary routine mind of the tamasic man Shastra is the knowledge and teaching laid down by intuition, experience and wisdom, the science and art and ethic of life, the best standards available to the race The Shastra, the recognised Right that he (man) has set up to govern his lower members by his reason and intelligent will, must therefore first be observed and made the authority for conduct and works and for what

शास्त्रप्रामाण्यावद्दल अर्जुनाचा मार्मिक प्रश्न

परंतु, गीताकार शास्त्रवचनास कर्माकर्ममीमांसेतील अंतिम किंवा एकमेव प्रमाण न मानता त्याला काही अशापुरतेच महत्त्व देतात हे दिव्यदर्शित करणारे आणखी एक स्थळ खुद्द गीतेतच उपलब्ध असून, त्याकडे गीताभ्यासक सहसा पुरेसे लक्ष देत नाहीत ही दुर्दैवाची गोष्ट होय ! सोळाव्या अध्यायाच्या शेवटी कार्याकार्यव्यवस्थितीसाठी त्वा शास्त्रास प्रमाण मानणे योग्य होय असे श्रीकृष्णानीं म्हटल्यावर, अर्जुनाने सतराव्या अध्यायाच्या प्रारंभी एक फार मार्मिक शका विचारली आहे. तो प्रश्न व त्याचे श्रीकृष्णोक्त उत्तर पुढील-प्रमाणे आहे :

अर्जुन उवाच

ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्ते श्रद्धयान्विता.

तेषां निष्ठा तु का कृष्ण सत्त्वमाहो रजस्तमः ॥१७-१॥

श्रीभगवानुवाच

त्रिविधा भवति श्रद्धा देहिना सा स्वभावजा

सात्त्विकी राजसी चैव तामसी चेति ता शृणु ॥ २ ॥

सत्त्वानुरूपा सर्वस्य श्रद्धा भवति भारत

श्रद्धामयोऽयं पुरुषो यो यच्छ्रद्धः स एव सः ॥ ३ ॥

यजन्ते सात्त्विका देवान्यक्षरक्षांसि राजसा :

प्रेतान्भूतगणांश्चान्ये यजन्ते तामसा जनाः ॥ ४ ॥

[अर्जुनाने विचारले : जे शास्त्रात दिलेला विधि सोडून, पण तरीहि (बुद्ध्या कामवश न होता) व्यापण काही तरी श्रेष्ठ आचरण करीत आहों

should or should not be done, till the instinctive desire nature is schooled and abated and put down by the habit of self-control and man is ready first for a freer intelligent self-guidance and then for the highest supreme law and supreme liberty of the spiritual nature " (*Essays on the Gita*, series II, pp. 320-21)

या भेदेने युक्त होऊन, (स्वतःच्या बुद्धीला योग्य वाटते त्या प्रकारने) यजन करितात, त्याची निष्ठा कोणत्या प्रकारची मानावयाची, सत्त्व, रज की तम ? १७-१ ? श्रीकृष्ण म्हणाले : प्राण्याची ती स्वभावजन्य (शास्त्रवाक्योत्पन्न किंवा अन्यानुकरणजन्य नव्हे) श्रद्धा सात्त्विक, राजस व तामस या तीन प्रकारची असते; ती (तिचे वर्णन) ऐक-२. अजुंना, प्रत्येकाची ही श्रद्धा आपापल्या प्रकृतिस्वभावास, बुद्धीस, अनुसरून असते. मानवप्राणी श्रद्धामय असतो (प्रत्येक मनुष्याची कोठे ना कोठे अशी श्रद्धा असतेच). ज्याची जशी (जेथे) श्रद्धा असेल तसा (त्या कोटीचा) तो होतो.-३. सात्त्विक (सत्त्वगुणप्रधान) पुरुष देवांचे, राजस यक्षराक्षसांचे, व इतर तामस माणसे प्रेतभूतगणांचे यजन करीत असतात-४.]

गीतेच्या विश्वव्यापकत्वाच्या दृष्टीने आम्हाला हे श्लोक विशेष महत्त्वाचे वाटतात. सोळाव्या अध्यायाच्या शेवटी कार्याकार्यव्यवस्थेसाठी शास्त्राला प्रमाण मानून चालण्याचा उपदेश अजुंनास केल्यावर तो विषय तितक्यावरच सोडला असता तर शास्त्रज्ञांमध्ये कोणतेहि बर्तन स्तुत्य ठरू शकत नाही असा गीताकाराचा अभिप्राय व्यक्त झाला असता. यात शास्त्र म्हणजे केवळ हिंदु-धर्मशास्त्र असा अर्थ न घेता, वर म्हटल्याप्रमाणे कोणत्याहि समाजात सर्व-साधारण मार्गदर्शनार्थ व ऐक्यवर्धनार्थ रुढ होणारे हितकारक आचारनियम असा केला म्हणजे तो आदेशहि विश्वत्रोघास पात्र होऊ शकतो हे खरे. पण तरीहि या रुढ नियमाच्या बाहेर जाऊन केले जाणारे सर्वच आचरण निंद्य मानावयाचे की काय हा महत्त्वाचा प्रश्न झिलक राहतो. गीताकारांनी तो न दाबवता त्याचा येथे योग्य परामर्श घेतला आहे. त्यांनी असे केल्याने त्यांच्यार सङ्कुचितवृत्तीचा, अधरूढीपूजेचा, आरोप करण्यास वाव राहिली नाही. शास्त्राचाराचे धेन सामान्यतः ओलाडू नवे हे खरे; व कामकास वृत्तीने ते ओलाडणे तर केव्हाहि निंद्य होय (१६ २३). परंतु कामवश न होताहि, ज्याच्या स्वतः बुद्धीला, शास्त्रमार्ग न पडून अन्य मार्गांनी जावेसे वाटते ते सारंच अधोगामी मानावयाचे काय ? किंवा त्यातहि काही चांगले पुरुष असू शकतात ?

त्या प्रभाचा फेलेला संकुचित अर्थ : शंकराचार्य व ज्ञानेश्वर

अजुंनाच्या मार्मिक प्रभाचा हा आग्रह असून, त्याने उल्लेखिलेली श्रद्धा ही

शास्त्रविरोधी निदान शास्त्रेतर पण श्रेयःपर अशी आहे. आपल्या कल्याणाचा मार्ग आचरावा, हातून सदाचरण घडावे, परंतु शास्त्रविधि तर पटत नाही अशा मनोवृत्तीच्या पुरुषाच्या आचरणाबद्दल तो प्रश्न आहे. या दृष्टीने पाहिले म्हणजे कर्माकर्ममीमांसेत या प्रश्नाचे महत्त्व सहजच ध्यानात येते. परंतु या प्रश्नाचा टीकाकारांनी विपर्यास करून गीतेच्या व्यापक भूमिकेला विनाकारण खाली आणले आहे. उदाहरणार्थ, श्रीशंकराचार्य या श्लोकावरील भाष्यात म्हणतात की, ज्या व्यक्तीला अज्ञानामुळे शास्त्रविधीची माहिती नसून जो घरातील किंवा समाजातील वृद्धाच्या (श्रेष्ठाच्या) आचरणाचे सश्रद्ध अनुकरण करू चाहतो अशा व्यक्तीला अनुलक्षून हा प्रश्न असून, शास्त्रविधि अवगत असूनहि बौद्धिक मतभेदाने जो त्याचे आचरण करू चाहत नाही अशा व्यक्तीचा विचार येथे कर्तव्य नाही. म्हणजे या श्लोकातली व्यक्ति अज्ञानतेपणे (अनुकरणाने) पण एकदरीत शास्त्रानुकूलच आचरण करणारी असून, जाणूनबुजून शास्त्रबाह्य वर्तन करणारी नाही. आमच्या अल्पमतीप्रमाणे ही उत्तरपक्षीय व्यक्तिदेखील या श्लोकाच्या व्याप्तीत समाविष्ट आहे. शास्त्राविपर्याय एकदरीत भ्रष्टा किंवा आदरभाव बाळगून, शास्त्रविधीचे तपशीलवार ज्ञान नसल्याने, ज्यांना ते ज्ञान आहे अशा वृद्धाच जो अनुकरण करतो अशा व्यक्तीविषयी हा प्रश्न आहे असे आचार्यांचे मत दिसते.^१ परंतु हे प्राह्य घरले तर अशा व्यक्तीपेक्षा काहीजण-भूतप्रेतांचे पूजक-तामस असतात असे जे या प्रश्नाच्या उच्चरात म्हटले आहे त्याची सगळी लागत नाही. आचार्यांच्या मतानुसार ज्या व्यक्तीबद्दल हा प्रश्न आहे त्या अज्ञानाने का होईना पण शास्त्रानुकूल वर्तणाऱ्या, व एकदरीत शास्त्राबद्दल श्रद्धा बाळगणाऱ्या अशा असल्याने त्यापैकी कोणाचेहि वर्तन, कोणाचीहि निष्ठा, तामस ठरण्याचे कारण दिसत नाही, पार झाल्यास ती राजस ठरेल. याशिवाय या श्लोकात उल्लेखिलेले आचरण अनुकरणजन्य असते असे आचार्य म्हणतात तेहि पटत नाही. कारण या प्रश्नाला दिलेल्या उच्चरात 'देहिना सा स्वभावज्ञा भद्रा'

१ “कचिच्छास्त्रविधिमपश्यन्तो बृहद्व्यवहारदर्शनादेव ये भ्रष्टाः पानतया देवादीन्पूजयन्ति त इह ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्ते भद्रयान्विता इत्येव शृण्वन्ते । ये पुनः कचिच्छास्त्रविधिमुपलभमाना एव तमुत्सृज्यायथाविधि देवादीन्पूजयन्ति त इह ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्ते इति न परिशृण्वन्ते ।”

‘सत्त्वानुरूपा श्रद्धा’ असे दोनदा स्पष्ट म्हटले आहे म्हणजे ज्या श्रद्धेचा, निष्ठेचा, येथे विचार चालला आहे ती शास्त्रवचनजन्यहि नाही व इतर कोणाच्या अनुकरणामुळे उत्पन्न झालेलीहि नाही; तर प्रत्येक व्यक्तीच्या ठायी नैसर्गिक रीत्या आपापल्या प्रकृतिस्वभावानुसार असणारी ती श्रद्धा आहे. आणि म्हणूनच तिचे तीन भेद करणे आवश्यक झाले.

यासाठी, शास्त्रविधि माहित नसल्याने असो, किंवा तो माहित असूनहि न पटल्याने असो, जे स्वतःच्या अतःकरणप्रवृत्तीस अनुसरून आचरण करू चाहतात अशा व्यक्तींना अनुलक्षून हा प्रश्न विचारलेला आहे. किंबहुना, शास्त्रविधि माहित असूनहि बौद्धिक मतभेदाने जो भिन्न मार्गाने जाऊ चाहतो त्याच्या आचरणाच्या परीक्षणातच या श्लोकाचे वैशिष्ट्य आहे. अर्थात् हे शास्त्रविधि उल्लंघन कामयश व म्हणून पूर्णपणे अश्रद्ध नाही हे सांगितलेच; कारण त्याचा विचार पूर्वी १६-२३ मध्ये आलाच आहे. पण जो निष्काम व भयःप्राप्तीविषयी श्रद्धा बाळगणारा म्हणजे श्लोक १६-२२ मध्ये सांगितल्याप्रमाणे जो “एतैर्विमुक्तः कीर्तेय तमोद्धारौस्त्रिभिर्नरः । आचरत्यात्मनः श्रेयः ” अशा कोटीचा, असूनहि शास्त्रविहित मार्गापेक्षा स्वतःच्या स्वतंत्र बुद्धीस अनुसरून चालू चाहतो त्याच्या बतनाविषयी हा प्रश्न उपस्थित केला आहे. हा मनुष्य ‘श्रद्धयान्वित’ असला तरी तो श्रद्धा शास्त्रविधीवर नसून, शास्त्र स्वतःच ज्याचे साधन असते त्या साध्याच्या (अंतिम श्रेयाच्या) ठायी असते. यासाठी ‘शास्त्रावर श्रद्धा असूनहि भ्रष्टानाने चुकणाऱ्या’ मनुष्याचा या श्लोकात विचार केला आहे हे ‘रहस्य’कारांचे मतहि मान्य होणारे नाही. मुळी, ज्या व्यक्तींचा यात विचार आहे ते सारे ‘चुकलेले’ आहेत हे गृहीत विधानच योग्य नाही ! कारण यातील काही जण सात्त्विक असतात असे या प्रभा-च्या उत्तरातच गीताभारती म्हटले आहे. सश्रद्ध म्हणजे सत्प्रवृत्त, म्हणजे स्वक-ल्याणाच्या अंतिम इच्छेने प्रेरित होणारे, परंतु शास्त्रविधीनद्वल सचोटीचा मतभेद बाळगणारे व स्वतःच्या स्वतंत्र बुद्धीस अनुसरून चालू पाहणारे सारेच पुरुष ‘चुकलेले’ मानावयाचे की काय हाच तर अज्ञानाचा मुळात प्रश्न आहे !

शास्त्रविधि जाणत असताहि त्याचे पालन न करणाऱ्या व्यक्तींना अनुल-क्षून हा श्लोक आहे असे मानल्यास त्यात विचगति येते असा आचार्यांनी आक्षेप घेतला आहे तोहि समर्थनीय दिसत नाही. ते म्हणतातः ‘देवादिपूजा-

विधि सांगणाऱ्या शास्त्राची माहिती असताहि त्यावर ज्याची श्रद्धा नाही तो मनुष्य 'श्रद्धेन देवादिपूजा करणारा' कसा म्हणता येईल ? त्या शास्त्राचें जो जाणुनबुजून उल्लघन करितो तो देवपूजा, आणि तीहि श्रद्धयान्वित होऊन, कशाला करील ? पण या श्लोकात तर 'ये श्रद्धयान्विताः यजन्ते' त्याच्या विषयी प्रश्न उपस्थित केला आहे. म्हणून या व्यक्ति शास्त्रविधि अवगत असताहि बुद्ध्या त्याचें उल्लघन करणाऱ्या असू शकत नाहीत^१. परंतु हा आक्षेप सयुक्तिक नाही. पहिली गोष्ट अशी की अर्जुन ज्याच्याविषयी बोलत आहे ते सर्व देवपूजकच आहेत असें नाही; आचार्य तसें उगीचच गृहीत धरीत आहेत. अर्जुनानें फक्त 'श्रद्धयान्विताः यजन्ते' इतकेंच म्हटलें असून कोणाला यजन्ते हें त्यानें स्पष्ट केलें नाही. इतकेंच नव्हे तर श्रीकृष्णाच्या उत्तरावरून त्यात देवपूजकाव्यतिरिक्त दक्षराक्षसपूजक व भूतप्रेतपूजकहि समाविष्ट आहेत हें स्पष्ट होतें. आणि या अशा भूतप्रेतपूजेची शास्त्राचा काय संबंध ? भूतप्रेतापिशाचाच्या पूजेच्या ठायीं असणारी ही श्रद्धा काय शास्त्रानुरूप म्हणावयाची ? याशिवाय, जे देवपूजक आहेत तेहि सर्व शास्त्राविषयी सश्रद्धच असले पाहिजेत असें नाही. शास्त्रविधीवर श्रद्धा नसताहि देवपूजेवर श्रद्धा असजें अशक्य अथवा विसंगत नाही ते तसें आहे हें आचार्याचें दुसरें निराधार गृहीत विधान आहे. शास्त्रविधि अवगत नसताहि, किंवा अवगत असून पट्ट नसताहि, अतिम श्रेयप्राप्तीविषयी सश्रद्ध असणारा मनुष्य स्वतःच्या स्वतंत्र बुद्धीस अनुसरून देवपूजेनाचा मार्ग निश्चित करू शकतो अतिम ध्येयावरील श्रद्धेसाठीं शास्त्राचीच आवश्यकता आहे असें नाही शास्त्रविधीचें मुख्य प्रयोजन कार्याकार्यव्यवस्थिति आहे, म्हणजे त्याचा संबंध कर्माच्या तपशिलाशी आहे. कर्मप्रवृत्त करणारें अतिम ध्येय शास्त्रश्रद्धानिरपेक्ष असू शकतें. यासाठीं शास्त्रविधीवर श्रद्धा न बाळगताहि मनुष्य 'आत्मनः श्रेयः आचरन्' म्हणजे निष्काम व या अतिम ध्येयाविषयी श्रद्धयान्वित असू शकतो, व आपल्या या ध्येय प्राप्त्यर्थ तो शास्त्रविधीहून वेगळा असा स्वतःचा मार्ग निश्चित करू शकतो आणि अशा स्वतंत्र प्रकारे केलेलें यजन—मग तें देवाचें असो, किंवा आणखी कोणाचें असो—योग्य ठरेल, किंवा केवळ तें शास्त्रानुरूप नाही येव

१ "कस्माच्छ्रद्धयान्वितत्वविशेषगात् देवादिपूजाविधिपर किञ्चिच्छास्त्र पश्यन्त एव तदुच्चयाश्रद्धानतया तद्विहिताया देवादिपूजाया श्रद्धयान्विता प्रवर्तन्त इति न शक्य कल्पयितुं"

व्यावरण त्याज्य मानलें जाईल, हा अर्जुनाचा प्रश्न आहे. शास्त्राचार्या बाहेर जाऊन आपल्या स्वतंत्र प्रवृत्तीला मार्गदर्शक करून 'आत्मनः श्रेयः' प्राप्त करुन पाहणाऱ्याच्या नैतिक पात्रापात्रतेचा महत्त्वाचा प्रश्न अर्जुनानें येथें उपस्थित केला आहे.

या श्लोकाकडे पाहण्याच्या आचार्यांच्या दृष्टिकोनावद्दल हें इतकें लिहिल्यावर त्या दृष्टिकोनास स्पष्टपणें अनुसरून लिहिलेल्या ज्ञानेश्वरीतील पुढील व्याख्याविषयी वेगळें असें विशेष लिहावयास नको. शास्त्रांचा अभ्यास करण्या-इतको अनुकूल परिस्थिति किंवा बौद्धिक पातळी ज्यांना लाभलेली नाही अशा लोकांचें वर्णन करून ज्ञानेश्वर म्हणतात: "परी निर्धारूनि शास्त्रें । अर्थानु-
ज्ञाने पवित्रें । नादत्ताति परत्रें । साचारें जे ॥ १७-४० ॥ तयाऐसें आम्ही होआवे । ऐसी चाड बाधोनि जीवे । घेती तयात्रे मागावे । आचरावया ॥ ४१ ॥ धड्याचिया आखरा- । तळीं वाळ लिहे दातारा । कां पुढावुनि परिकरा । अधनु चाले ॥ ४२ ॥ तैसें सर्वशास्त्रनिपुण । तयाचें जें आचरण । तेंचि करिती प्रमाण । आपलिये श्रद्धे ॥ ४३ ॥ मग शिवादिकें पूजन । भूम्यादिकें महादानें । अग्निहोत्रादि यजने । करिती जे श्रद्धा ॥ ४४ ॥ तयां सत्स्वरजतमां- । माजीं कोण पुरुषोत्तमा । गति होय ते आम्हां । सांगिजो बी ॥ ४५ ॥" आतां ज्ञानेश्वरांच्या या उद्गारावर सरळच असा आक्षेप घेणें शक्य आहे कीं, त्यांनीं अर्जुनाचा सारा प्रश्नच निरर्थक करून टाकला आहे । सर्वशास्त्रनिपुण, सदाचारसंपन्न, सद्गतिप्राप्त अशा महात्म्याचे अनुकरण करून जे स्वतः सदाचारानें वागतात ते सात्त्विक कीं राजस कीं तामस असा प्रश्नच कसा उद्भवेल ! त्याचा आणि तामसावस्थेचा संबंध अर्जुनानें शंकेसाटोंहि जोडणें संभवनीय वाटत नाही ! आणि त्यानें चुकून तसें विचारलें असेंहि आपण मानलें तरी या व्यक्तींपैकीं काही भूतप्रेतपूजक व म्हणून तामसी असतात असें श्रीकृष्ण कसे म्हणूं शकले असते ! यावरूनच हें स्पष्ट होतें कीं अर्जुनाचा प्रश्न ज्या व्यक्तींना उद्देशून आहे त्या प्रत्यक्षपणें किंवा अप्रत्यक्षपणें शास्त्रानुयायी नाहीत. असें मानल्याशिवाय तो प्रश्न सार्थ ठरत नाही, व त्याचें उत्तरहि सुसंगत ठरत नाही. उलट तसें मानलें म्हणजे मात्र तो प्रश्न मार्मिक ठरतो, व हें एकंदर विवेचन गीताकाराच्या मूलगामी व सर्वस्पर्शी विचारसरणीचें द्योतक ठरतें ! जे प्रत्यक्षपणें, जाणतेपणें शास्त्रानुयायी नाहीत, व शिवाय

शास्त्रज्ञांच्या सदाचरणाचे अनुकरण करणारे अप्रत्यक्ष शास्त्रानुयायी देखील नाहीत, परंतु स्वकल्याणाच्या अंतिम ध्येयावर श्रद्धा ठेवून जे त्यांच्या प्राप्त्यर्थ स्वतःचा निराळाच मार्ग आचरून पाहतात, त्यांच्या निष्ठेचे स्वरूप कोणते मानावयाचे हा अर्जुनाचा प्रश्न आहे !

शास्त्रविधि सोडूनहि सदाचरण शक्य आहे !

अर्जुनाच्या प्रश्नाचा हा आशय निश्चित केल्यावर आता त्याला श्रीकृष्णाने दिलेल्या उत्तराकडे वळू. या उत्तरात अगदी प्रथमच नजरेत मरणारी गोष्ट म्हणजे या शास्त्रभिन्न आचरणाला एकदम सरळ त्याज्य असें म्हटलेले नाही ! आणि यांतच गीताकाराच्या दृष्टिकोनाची महान विशालता दिसून येते ! ही मनुष्याची स्वाभाविक निष्ठा सात्त्विक, किंवा राजस, किंवा तामस अशी त्रिविध असू शकते. ती निरपवाद चांगली किंवा निरपवाद बार्डट म्हणता येत नाही. जरी तो मनुष्य कामवश नसून स्वकल्याणाविषयी श्रद्धावान्वित आहे, तरी तो प्रत्यक्ष कोणते कर्म करतो यावर त्याच्या निष्ठेचा प्रकार अवलंबून राहील. साराश, त्याचे यजन केवळ निष्काम असूनच भागणार नाही; ते कार्यहि असले पाहिजे. ते कार्य नसेल तर निष्काम असूनहि बार्डट ठरेल उलट ते कार्य असेल तर शास्त्रभिन्न असूनहि सात्त्विक ठरेल ! या चार श्लोकात किती महत्त्वाचे तत्त्व गोवले गेले आहे हे आता वाचकांच्या ध्यानात घेईल असे वाटते शास्त्रवचन हेंच कार्याकार्यनिर्णयाचे एकमेव प्रमाण नाही. अर्थात् सर्वसाधारण नियम म्हणून त्याला प्रमाण मानणें हे इष्टच होय; शास्त्रानुरूप वर्तन केल्याने तामस कृति होण्याचा संभव राहात नाही. परंतु श्रेयप्राप्तीसाठी शास्त्रब्राह्म आचरण करणाऱ्याची कृति तेवढ्यामुळेच निघ ठरत नसली तरी ती सात्त्विक, राजस किंवा तामस या तीन प्रकारची असणे शक्य असल्याने, ती यापैकी कोणत्या कोटीत पडते याची काळजी त्या व्यक्तीने घेतली पाहिजे. ती कृति खरोखर पूर्णपणे कार्य असेल तर सात्त्विक ठरेल; त्याहून कमी प्रतीची असेल तर राजस ठरेल; आणि अत्यंत निकृष्ट असेल तर तामस ठरेल प्रत्यक्षपणे असे निकृष्ट कर्म केल्यावर केवळ ते निष्काम व सश्रद्ध आहे, अंतिम श्रेयप्राप्तीच्या इच्छेने प्रेरित होऊन केले आहे, इतक्या-मुळेच त्याच समर्थन होणार नाही; ते तामसच गणले जाईल. या ठिकाणां 'यजन' शब्द केवळ विशिष्ट अर्थाने न घेता 'श्रेयप्राप्त्यर्थ सत्प्रवृत्त होऊन

केलेली कृति' असा त्याचा अर्थ केला म्हणजे, 'चवथ्या श्लोकातील देवपूजा म्हणजे पूर्ण कार्य कृति, यधराक्षसपूजा म्हणजे मध्यम कृति, व प्रेतभूतपूजा म्हणजे निवृष्ट कृति असा आशय ग्रहण करता येतो. याच तीन भेदाचे कर्माळा, बुद्धीला, धृतीला उद्देशून सतराव्या व अठराव्या अध्यायात वर्णन केले आहे अशा प्रसारे, शास्त्रवचनावर किंवा एखाद्या व्यक्तीवर श्रद्धा न ठेवता स्वतःच्या नैसर्गिक प्रवृत्तीस अनुसरून, बुद्धीवर विसवून, श्रेय साधन करू पाहणाऱ्याची कृति कोणत्या प्रकारची असू शकते याचे गीताकारांनी थोडक्यात मार्मिक दिग्दर्शन केले आहे. या दिग्दर्शनात त्यांनी निरपवाद शास्त्रैकग्रामाण्यवादाचा निरास करून स्वतःच बुद्धीला वाव ठेवला आहे, पण त्याबरोबरच या बुद्धिस्वातः याचा काळजीपूर्वक व आवश्यक तेथेच उपयोग न केल्यास त्यापासून उद्भवणा या अध पाताच्या धोक्याकडेही लक्ष वेधले आहे।^१

शास्त्रादर घाळगूनहि गीतेचा बुद्धिवाद ।

या दृष्टीने गीतेत सतराव्या व अठराव्या अध्यायात दिलेली त्रिविध भेदाची वर्णने घाचली म्हणजे त्यात प्रस्थापित शास्त्रनियमाविपर्यी आदर आणि व्यक्तीच्या बुद्धिस्वातःच्यालाहि मान्यता याचा मार्मिक समन्वय आढळून येतो. गीताकारांनी केवळ शास्त्रविरोधी एवढ्यावरूनच काणत्याहि कृतीस नियमानेले नाही, शास्त्रविरोधी आचरणाचा निषेध करताना ते रागद्वेषनामादि विकाराचा कटाक्षाने उल्लेख करितात.

य शास्त्रविधिमुत्सृज्य वर्तते कामकारत

न स सिद्धिमवाप्नोति न सुखं न परा गतिम् ॥ १६-२३ ॥

अशास्त्रविहित घोर तप्यन्ते ये तपो जना

दम्भादभारसयुक्ता कामरागबलान्विता : ॥ १७-५ ॥

१ 'यजन्त इति यागग्रहण दानादेश्वलक्षणम्'—आनंदगिरी टीका, १७-१

२ प्रस्तुत चार श्लोकाकड पाहण्याचा र्था अरविर्दाचा दृष्टिकोन इतर भाष्यकारांच्या तुलनेने एकंदरीत पुष्कळच मार्मिक व पुरोगामी आहे. पाहा *Essays on the Gita, second series*, प्रकरण ४१

अशा प्रकारे विकारप्रस्त होऊन केलेले शास्त्रोल्लंघन त्याच होय हे कोणता सुज्ञ नाकारील ? पण यावरून जे जे शास्त्रभिन्न ते ते त्याच्य असे निष्पन्न होत नाही हे उघडच आहे. श्लोक १७-१३ मध्ये दिलेल्या तामस यज्ञाच्या व्याख्येतहि तो यज्ञ केवळ विधिहीन-शास्त्रविधिहीन-असतो इतकेंच नव्हे तर सर्व प्रकारे श्रद्धाविरहित असतो असे म्हटले आहे अर्थात् अर्जुनाच्या उपरोक्त प्रश्नात ज्या श्रद्धयान्वित व्यक्तींचा उल्लेख आहे त्याच्या कृतीहून ही कृति वेगळी आहे कोणत्याहि प्रकारची श्रेयविषयक श्रद्धा नसणे म्हणजे कामरागविकारवशता. बरील स्थळी शास्त्रविरोधाबरोबर विकारवशतेचाहि उल्लेख आहे पण याशिवाय इतर अनेक स्थळी सत्त्वरजतमाच्या भेदाची उदाहरणे देताना गीताकारांनी शास्त्राचा उल्लेख न करता सर्वसामान्य परिभाषेत केलेले विवेचन पाहिले, म्हणजे तर शास्त्रादर बाळगूनहि बुद्धिवादी असणाऱ्या त्याच्या विचारसरणीची निःसंदिग्ध साक्ष पडते ! सतराव्या अध्यायात श्लोक ८, ९, १० मध्ये दिलेले आहाराच त्रिविध भेद पाहिले तरी यात बुद्धिवादी कार्यकारणसंबंध व परिणामविचार याचा आधार घेतला असून केवळ शास्त्रवचनप्रामाण्याचे त्याचे स्वरूप नाही हे वाचकांच्या ध्यानात येईल चातुर्मासात बागी खाणे किंवा रात्रांच्या भोजनात कांदे खाणे हा तामसी आहार होय अशा प्रकारची विधाने त्यात नाहीत ! फार काय पण मासाहार व शाकाहार याविषयीहि स्वतःच एखादे मत गीताकारांनी वाचकावर लादण्याचा प्रयत्न केलेला नाही ! काय चांगले व काय वाईट याचे बुद्धिवादावर आधारभूत असे विवेचन करून देवटी “ यथेच्छास तथा कुरु ” असे सागा वयाचे ही त्याची भूमिका आहे आहारभदप्रमाणेच दानवणनाची रचनाहि अत्यंत कुशलतेने केली असून, त्यात केवळ ठराविक शास्त्रप्रामाण्याचा आधार न घेता प्राप्त परिस्थित्यनुरूप परिणामविचार कसा प्रतिपादिलेला आहे हे बर दाखविलेच आहे श्लोक १८-२०, २१, २२ मध्ये दिलेले ज्ञानाचे त्रिविध वर्णनहि शुद्ध तात्त्विक स्वरूपाचे असून अमुक एका चर्मप्रपास अनुसरून असेल तेंच खरे ज्ञान असा हेकेखोर आडमुष्टपणा प्रदर्शित केलेला नाही !

यासाठी गीतेतील चातुर्वर्ण्य-उल्लेखाला अवास्तव महत्त्व देऊन, कोणाच्या ते मत पटत नसले तरी तेवढ्यावरून गीतेतील प्रमुख सनातन नीतितत्त्व चर्चेला त्याने तुरुळ लेखू पाहणे मुक्तपणाचे ठरणार नाही. कोणत्याहि बाळमयकृतीत

तत्कालीन कल्पनाचें व परिस्थितीचें प्रतिबिम्ब थोडें तरी उमटणें साहजिकच आहे. मुळ वाचकांनै गीतेसारख्या महान कृतीचें मनन करिताना त्या प्रतिबिम्बापेक्षा तिच्यातील त्रिकालाबाधित तात्पर्यावर लक्ष केंद्रित करणें हाच इष्ट मार्ग होय हें गीतेच्या आक्षेपकांनी व समर्थकांनीहि ध्यानांत घेणें आवश्यक आहे. चातुर्वर्ण्याचा गीतेतील उल्लेख त्रोटक असून गीताकारांनी त्याचा विशेष विस्तार केलेला नाही. याचें एक कारण असें असावें कीं, स्वतः अर्जुनास चातुर्वर्ण्यव्यवस्था अमान्य नसल्यानै तिचें विस्तृत विवेचन करण्याच्या मरीस श्रीकृष्ण पडले नाहींत. अर्जुन चातुर्वर्ण्याचें उल्लंघन करून, क्षात्रधर्माचा मूलतः त्याग करून, ब्राह्मणवर्णास उचित असें भिक्षाजोवन व्यतीत करूं चाहत होता या अभिप्रायाची अवयार्यता पूर्वखंडांत सिद्ध केलीच आहे. क्षात्रकर्मापेक्षा मला ब्राह्मणकर्म अधिक आवडतें ही त्याची भूमिका नव्हती. जेथें सर्व वर्ण समान लेखले जातात, जेथें जाऊन पोचण्याचा सर्वांना सारखाच इफ्त आहे, त्या मोक्षपदास हें कुलवधात्मक विशिष्ट युद्ध कर्म बाधक होईल या भयानें तो लढण्यासाठी मागेपुढे पाहत होता. सारांश, अर्जुन चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेलाच विरोध करीत होता व म्हणून श्रीकृष्णानें तिची आवश्यकता त्याला पटवून दिली असा भाग नाही. त्या व्यवस्थेचें समर्थन हा त्याच्या संभाषणात प्रत्यक्ष मतभेदाचा मुद्दा नव्हता. आणि यासाठी गीताचर्चेत तें प्रमुख तात्पर्य मानणें रास्त नव्हे. गीतेतील कर्माकर्मविषयक सनातन विश्वव्यापक प्रमुख नीतितत्त्व वेगळेंच आहे.

गीतेला परिणामविचार वर्ज्य नाही

अस्तु. विचारनिरपेक्ष अतःस्फूर्ति, शिष्टाचार, शब्दप्रामाण्य व परिणामांचा सारासारविवेक या कर्मांच्या कार्यान्वयनिर्णयाच्या चतुर्विध साधनांपैकी गीताकार पहिल्याचा उल्लेख करीत नाहींत, दुसरे व तिसरे सर्वसाधारण मार्गदर्शनार्थ टोकळ मानानें उपयुक्त पण तत्त्वतः एकंदरीत गौण मानतात, व शेवटचेंच प्रमुख मानतात हें याप्रमाणें सविस्तर पाहिलें. गीतोक्त कर्माकर्ममीमामेंत परिणामविचार वर्ज्य मानला आहे हा प्रचलित भ्रम कसा निराधार आहे हे आता वाचकांच्या लक्षात येईल. सहज अंतःस्फूर्तीचा मार्ग अंतिम ज्येष्ठाभिधीसाठी उपयुक्त असल्या तरी त्याच्याखाली उतरून दैनंदिन आचरणांत, विशिष्ट प्रत्यक्ष कर्मांच्या येथे, त्याचा उपयोग गैर व गोंधळकारक

ठरेल. बरें, शब्दप्रामाण्यावर कोणी शंभर टक्के विश्वास ठेवू म्हटलें तरी जीवनातल्या प्रत्येक संभवनीय परिस्थितीसाठी व कर्मासाठी शास्त्रवचन आढळणें शक्य नाहीं; भिन्नभिन्न शास्त्रवचनात मतभेद आढळतो हें वेगळेंच. एतावता, कर्ममीमांसेतलें बुद्धिप्रामाण्याचें, परिणामविचाराचें, महत्त्वपूर्ण स्थान कोणताहि मनुष्य व सुसंगत नीतिपथ नाकारू शकेलसें वाटत नाहीं.

गीतेंत दिलेल्या बुद्धीच्या पुढील त्रिविध वर्णनातहि वाचकाना हाच दृष्टिकोन आढळून येईल.

प्रवृत्ति च निवृत्ति च कार्याकार्ये भयाभये

बन्धं मोक्षं च या वेत्ति बुद्धिः सा पार्थ सात्त्विकी ॥१८-३०॥

यथा धर्ममधर्मं च कार्यं चाकार्यमेव च

अयथावत्प्रजानाति बुद्धिः सा पार्थ राजसी ॥ ३१ ॥

अधर्मं धर्ममिति या मन्यते तमसावृता

सर्वार्थान्विपरीतांश्च बुद्धिः सा पार्थ तामसी ॥ ३२ ॥

[अर्जुना, प्रवृत्तिनिवृत्ति (कोठें कर्मप्रवृत्त व्हावें व कोठे निवृत्त व्हावें), कार्याकार्य (कार्य म्हणजे करण्यास योग्य असें कर्म कोणतें व अकार्य कर्म कोणतें), भयाभय (कशाचें भय मानावें व कोणत्या गोष्टीच भय मानणें अयोग्य होय), बन्ध म्हणजे काय व मोक्षाचें खरें स्वरूप कोणतें, इत्यादि प्रश्नांचा जी बुद्धि यथार्थ निर्णय करिते ती सात्त्विक होय-१८ ३०. ज्या बुद्धीच्या योगानें धर्म व अधर्म, कार्य आणि अकार्य याचें नीट (पूर्णपणें यथार्थ) ज्ञान होत नाहीं ती राजसी होय-३१. अर्जुना, 'जी तमोगुणावृत्त बुद्धि उघडउघड अधर्मालाच धर्म मानते, व सर्वच गोष्टींचा विपरीत अर्थ लावते, ती तामसी होय-३२]', यात केवळ शास्त्रप्रामाण्याचा उल्लेख न

१ श्लोक १८-३० चें स्पष्टीकरण करताना श्रीसकराचार्यांनी प्रवृत्ति म्हणजे कर्ममार्ग व निवृत्ति म्हणजे सन्यासमार्ग असा अर्थ कहेन या शब्दाचा उत्तरार्धाताल बंध व मोक्ष या शब्दासाठी अनुक्रमानें सवध जोडून दिला आहे ! बंधाला कारणाभूत होणारा तो प्रवृत्ति म्हणजे कर्म-मार्ग, व मोक्षास कारणाभूत होणारा तो निवृत्ति म्हणजे सन्यास-मार्ग असें ते म्हणतात पण असा क्रम लावल्यास याच श्लोकातील कार्याकार्य व भयाभय या जोड्याची काय वाट ? कार्याकार्य म्हणजे विहित-

करिता बुद्धीच्या कार्याकार्यनिर्णय शक्तीचें मार्मिक विवेचन केलें आहे. यात निर्देशिलेला कार्याकार्यनिर्णय मानवी बुद्धीनें देशकालपरिस्थित्यनुरूप सारासार विवेक करून घ्यावयाचा असतो. अर्थात्, कर्मांच्या परिणामाचा विचार त्यात आलाच. शास्त्रानुसार निर्णय घेते ती बुद्धि सात्त्विक असें येथें गीताकारांनीं म्हटलेलें नाहीं. आणि म्हणूनच बुद्धीचें हें वर्णन स्थलकालातीत झाल आहे.

परिणामविचाराचे स्वरूप

परिणामविचाराचें हें वास्तविक महत्त्व पाहता नीतिनिर्णयात तो कोणत्या प्रकारें साहाय्यभूत होतो हें येथें संक्षेपानें पाहू. कर्मांच्या अनेकविध परिणामा पैकीं स्वार्थी परिणामाचे ठायीं आसक्ति, त्यांना हेतुस्थानीं मानून कर्म करणें, हें गीताकारांनीं निषिद्ध मानलें आहे. उरले स्वार्थरहित परिणाम. परंतु हेहि सारेच इष्ट असतात असें नव्हे. ते स्वार्थरहित आहेत हें त्याचें नकारात्मक स्वरूप झालें, याशिवाय ते प्रत्यक्षपणें हितकारक असले तरच ते खरोखर इष्ट मानावयाचे. एखादा परिणाम स्वार्थी नसूनहि शिवाय हितकारकहि नसू शकेल, अशा परिणामाचें कर्म निष्काम पण अकार्य ठरेल. 'विनायक प्रकुर्वाणो रचयामास वानरम्' असा हा प्रकार असतो ! कर्मप्रयुक्ति निष्काम असूनहि बौद्धिक घोटाळ्यामुळे कर्ता असें कर्म करण्याचें ठरवितो कीं, त्यात त्याचा स्वार्थ

प्रतिपिद्ध असें आचार्यांनींच म्हटलें आहे परंतु बराल क्रम येथेंहि लावल्यास कर्ममार्ग विहित व सन्यासमार्ग प्रतिपिद्ध ठरेल ! यातून पळवाढ काढण्यासाठीं श्री मधुसूदन सरस्वती 'अकार्य' शब्दाचा अर्थच सन्यासनिदर्शक कर्मराहित्य असा करून म्हणतात " कार्यं प्रवृत्तिमार्गे कर्मणा करणम्, अकार्यं निवृत्ति मार्गे कर्मणामकरणम् (भय प्रवृत्तिमार्गे गर्भवासादिदुःख, अभय निवृत्तिमार्गे तदभाव) " ही सारी माप्रदायिक आप्रदाप्रीत्यर्थ सरळ शब्दाची केल्ली आढा ताण वाटते ! आणि इतकहि करून याच्या पुढल्याच श्लोकात पुन आलल्या कार्य व अकार्य या शब्दांना हे अर्थ लागू पडत नाहींतच ! कारण तेथें कार्या-कार्य व धर्माधर्म अशा जाळ्या आल्या आहेत मगच लावावयाचा झाल्यास यातील कार्य हें धर्म व अकार्य हें अधर्म ठरतें ! अधर्माचा अर्थ निर्विवादपणें निषिद्धतासूचकच आहे याप्रमाणें पाहिल्यास 'अकार्य-स्वरूपी' सन्यासमार्ग अधर्म म्हणजे निषिद्ध ठरेल ! आणि ही आपत्ति टाळावयाची असेल तर या श्लोकांत 'अकार्य' शब्दाचा अर्थ वेगळा करावा लागेल किंवा बरील प्रम लावण्याचा अशाहास तरी सोडवा लागेल !

नसला तरी इतरांचे (व स्वतःचेहि) हित होण्याऐवजी एकदरांत अहितच होतें, याची उदाहरणे मागे दिलीच आहेत.

परिणामाची इष्टानिष्टता शेवटी अंतिम स्वरूपी ध्येयाला अनुलब्धून ठरविली पाहिजे. त्या ध्येयावस्थेकडे घेऊन जाणारा परिणाम इष्ट व तद्विपरीत परिणाम अनिष्ट होय. अर्थात् दैनंदिन आचरणात प्रतिक्षणीं त अंतिम ध्येयच तुलनेसाठीं दृष्टीसमोर ठेविलें जावें असें नाहीं. त्या अंतिम मूल्याला आनुपंगिक अशीं परोपकार, सत्य, अहिंसा, इत्यादि दुष्यम मूल्ये नेहमीच्या सर्वसाधारण मार्गदर्शनार्थ प्रस्थापित झालेलीं असतातच. परंतु याच्या पावित्र्याचा मूलधार त्या अंतिम ब्राह्मी स्थितीतच असतो आणि यासाठीं अशा काही दुष्यम मूल्यात परस्पर सघर्षांचा प्रसंग आला तर अशा वेळीं त्या अंतिम ध्येयाला कौल लावूनच कर्माकर्मनिर्णय द्यावा लागेल.

कर्माच्या प्रत्यक्ष परिणामांपैकी काही इच्छित असतात तर काही अनिच्छित पण अपेक्षित असतात इच्छित परिणामानाच हेतु म्हणतात. शिवाय काही परिणाम अनपेक्षित असले तरी कार्याच्या अपेक्षेच्या आवाक्याबाहेरचे नसतात हेहि मागे स्पष्ट केले आहे. या तीनहि परिणामांचा विचार कर्माची कार्याकारिता ठरविताना आवश्यक असतो ज्या अनपेक्षित परिणामाची अपेक्षा करणें कर्त्यास शक्य नव्हतें त्याच्यामुळे मात्र कर्माच्या कार्याकार्यतेत काही परक होऊ शकत नाहीं.

परिणामाच्या या भेदासंघात पुढील खुलासा येथे इष्ट आहे. कर्माच्या प्रत्यक्ष परिणामात काही इच्छित म्हणजे हेतुस्वरूपी असतात हे वर सांगितले. प्रत्यक्ष परिणामाचा समावेश कर्माच्या तपशिलात होत असतो. याशिवाय मूळ कर्मप्रवृत्ति होते ती देखील काही टोकळ परिणामविचारावरच आधारभूत असते हेहि वर म्हटले आहे. वस्तुतः ते परिणामहि इच्छित व म्हणून हेतुस्वरूपीच असतात. परंतु यात भेद असा कीं हा कर्माचा 'मूळ' प्रेरक हेतु होय, व तपशिलातले इच्छित परिणाम हा त्या कर्माचा 'प्रत्यक्ष' हेतु होय. एका उदाहरणानें ह स्पष्ट होईल. 'अ' नावाची एका धुधापादित व्याकें पाहून 'ब' ला द्या आली व तो त्यामुळे कर्मप्रवृत्ति झाला यात 'अ' ची धुधापादिति (मुक्तप्राप्ति) हा 'ब' चा मूळ हेतु होय. आतां हा हेतु साध्य करण्यासाठी 'ब' त्या व्यक्तीला अन्नदान, द्रव्य, किंवा नोदरी देऊ शकेल. हा तपशिलाचा

विचार होय. त्या मनुष्याची मुदत शरीरप्रकृति पाहून 'ब' नें तिसरा मार्ग निश्चित केला. यात 'अ' ला नोकरी लावून देणें हा 'ब' चा प्रत्यक्ष हेतु झाला. या हेतूनें त्यानें आपला मित्र 'क' याला 'अ' साठीं शिफारसपत्र लिहिलें. 'क' जवळ 'ड' नावाचा एक नोकर होता पण त्याचें काम समाधानकारक नव्हतें हें 'ब' ला माहीत होतें. 'क' नें 'अ' ला नोकरीवर ठेऊन 'ड' ला काढून टाकलें. यात 'ड' ची नोकरी जाणें हा 'ब' च्या कर्माचा आनिच्छित पण अपेक्षित परिणाम झाला. शिवाय 'ड' ची बायको ध्यानें आजारी होती, तिच्या 'ड' च्या बेकारीनें घक्का पोचून ती वारली. तिच्या आजाराची व मनस्थितीची 'ब' ला काही माहिती नव्हती व अस्थ्याचें कारणहि नव्हतें. तिचा मृत्यु हा 'ब' च्या कर्माचा अपेक्षा-शक्यता-बाह्य असा परिणाम झाला; त्याची नैतिक जबाबदारी 'ब' वर येणार नाही, व त्या मृत्युमुळे त्याच्या कर्माच्या कार्याकार्यतेत फरक पडणार नाही.

गीतेतील आदर्श कर्म कल्पना

या व मागील प्रकरणातील एकदर विवेचनावरून गीतोक्त आदर्श-कर्म-कल्पना थोडक्यात पुढीलप्रमाणें व्यक्त करिता येईल. आदर्श कर्म शुद्धप्रवृत्त असतें. त्याची प्रेरणा कर्त्याला निःस्वार्थ 'हित'कारक ध्येयापासून-प्रत्यक्ष भोक्षकल्पनेपासून किंवा तदंगभूत एखाद्या दुय्यम कल्पनेपासून-होत असते. अर्थात् ते कर्म निर्मम अथवा निष्कामस्वरूपी असतें. त्या कर्माचा निश्चय करितांना आणि तसेंच तें प्रत्यक्ष कृतींत उतरवितांना कर्ता स्वसुखदुःखांविषयी उदासीन असतो. शिवाय तो निरहंकार वृत्तीचा-स्वतःकडे सर्व कर्तृत्व न मानणारा-असतो. आणि तिसरा विशेष म्हणजे तें कर्म 'कार्य' असतें. म्हणजे त्याचे परिणाम चांगल्या स्वरूपाचे-उपरोक्त इष्ट ध्येयाकडे सरोस्वरच घेऊन जाणारे-असतात. आदर्श कर्माच्या निष्कामता, निरहंकारिता व कार्यता या त्रिविध अंगात तुलनेनें कार्यतेला अग्रस्थान देणें आवश्यक आहे. गीताप्रणीत आदर्श कर्माचें स्पष्टीकरण करताना श्री विनोद भावे यांनी काढलेले पुढील उद्गार बरोबर नाहींत हें वाचकाना आता पेटळ असें वाटतें : "निष्काम कर्म या शब्द-प्रयोगात कर्म या पदापेक्षा निष्काम या पदालाच अधिक महत्त्व आहे. ज्याप्रमाणें "अहिंसात्मक असहकार" या शब्दप्रयोगात असहकार या शब्दा-

पक्षा अहिंसात्मक या विशेषणालाच अधिक महत्त्व आहे. अहिंसा दूर करून जर असहकार पुकारात तर तो एक पार च मयानक वस्तु होईल. त्याप्रमाणे च स्वधर्माचरणाचे हि कर्म करीत असता मनाचे विकर्म जर तेथे नसेल तर तो घोका आहे.” (‘गीता प्रवचने’, पृ. ३३) असहकार हाच नकारात्मक शब्द असल्याने त्याच्यापेक्षा ‘अहिंसात्मक’ हा दुसरा नकारात्मक शब्द अधिक महत्त्वाचा असेल; परंतु ‘कर्म’ हा शब्द नकारात्मक नाही ! आदर्श कर्म निष्काम असावे हे खरे; परंतु ते कर्म जर कार्यकर्म असेल तर ते केवळ सकामतेने करण्यात धी. भावे समजतात तितका घोका नाही. त्यापेक्षा निष्काम पण अकार्य कर्मात अधिक घोका आहे. निष्काम अकार्य कर्मापेक्षा सकाम कार्य कर्म अधिक बरे. अर्जुन निष्काम झाला होता, पण तो निरहकार झाला नव्हता; व विशेष म्हणजे बौद्धिक मोहामुळे तो कार्य कर्माला अकार्य मानून त्याचा त्याग करू पाहत होता. यासाठीच त्याला कुरुक्षेत्रावरील त्या महायुद्धस्वरूपी घोर पण कार्य कर्माकड प्रवृत्त करण्यासाठी भगवतांनी गीतापदेश कथन केला असून, हे कर्म निष्काम व निरहकारवृत्तीने, पण ते नच जमल्यास सकाम-तेनेहि पण अवश्यमेव कर असा त्याचा त्याला आदेश आहे. आणि म्हणून गीतेत अनेक विषयांचे विवेचन करीत असताहि आपल्या मुख्य उद्दिष्टावरून किंचिन्मात्रहि स्वतःची आणि अर्जुनाची दृष्टि दळू न देता श्रीकृष्णांनी बारवार ‘सत्समायुष्यस्व भारत’ असा आग्रह व्यक्त केला आहे. निष्कामतेतच गीतेचे प्रधान तात्पर्य असते तर त्यांनी या विशिष्ट कर्माबद्दलच हा असा आग्रह न घरिता निष्काम होऊन काहीही केल्या तरी ते श्रेयस्करच होईल असे म्हटले असते. वस्तुस्थिति अशी आहे की, कार्यता हे गीताकृत आदर्श कर्माचे प्रधान अंग असून, त्यानंतर निष्कामता व निरहकारिता ही अंगे येतात निरहकारिता व निष्कामता ह्या नृत्ती कार्यतेच्या समवेत असल्या तरच शोभा देतील; येद्दवी अकार्य कर्माला त्याची जोड मिळाल्यास ‘मागेना भूपितः सर्पः किमशौ न भयकरः ?’ या उक्तीप्रमाणे ते कर्म अधिक भयानकच ठरेल ! अर्थात् निष्कामता व निरहकारिता ही आदर्श कर्माची स्वरूपे उपेक्षणीय आहेत, किंवा यांच्या विरहित देखील आदर्श कर्म होऊ शकते हा आमचा आशय सुतराम नाही हे सांगणे नकोच; परंतु कार्यतेच्या तुलनेने त्याचा क्रम नंतरचा आहे इतकेंच.

प्रकरण विसावें

गीताप्रणीत कर्मशास्त्राचा विपर्यास

गीताकारांनीं विशद केलेली आदर्श कर्म कल्पना मागील दोन प्रकरणात आपण सविस्तर पाहिली. आता या कल्पनेचा काही प्रमुख भाष्यकारांकडून कसा विपर्यास केला गेला आहे हे या प्रकरणात आम्ही दाखवू इच्छितो. वाचक आमच्या या धृष्टतेबद्दल क्षमा करून गीतातत्त्वदर्शनोत्सुक व्यक्तिनिरपेक्ष दृष्टिकोनातूनच आतापावेतोंच्या विवेचनाप्रमाणे याहि विवेचनाकडे पाहतील अशी आम्ही आशा बाळगतो. या व्यक्ती श्रेष्ठचरित्र आहेत याबद्दल वाद नाही, पण जिचे हे स्वतःच भक्त आहेत ती गीता याच्याहिपेक्षा श्रेष्ठ होय हे उपदेव आहे.

‘रहस्य’कारांचा वैचारिक गोंधळ

गीतोक्त आदर्श कर्म जसे निष्काम तसेच कार्यहि असते, आणि कर्माची कार्याकार्यता मुख्यत्वे त्याच्या परिणामावरून ठरते, हे ध्यानात घेऊन लोकमान्य टिळक कृत ‘गीतारहस्य’ ग्रंथातील नीतिचर्चेचे सूक्ष्म पृथक्करण केले म्हणजे त्यात विचाराचा तीव्र गोंधळ दिसून येतो. कर्माचा सकाम-निष्काम हा एकच भेद पुरेसा आहे असे त्यात काही स्थळां प्रतिपादिले आहे, तर इतरत्र या भेदाशिवाय कार्याकार्यभेदहि आवश्यक म्हटला आहे. बरे, कर्मात हा कार्याकार्यभेद कोणत्या आधारावर करावयाचा ? या निर्णयाची चार साधनें आम्ही मागे उल्लेखिलीच आहेत. परंतु दुर्दैव असे की, ‘रहस्य’कार त्यापैकी एकासहि निःसंदिग्ध मान्यता देत नाहीत—म्हणजे एका ठिकाणी ज्याला

मान्यता देतात त्याचेंच अन्यत्र खडन करतात, व त्याशिवाय स्वतःची एखादी वेगळी कसोट्याहि सागत नाहीत. याचा परिणाम असा होतो की, त्या समग्र प्रथातून कार्याकार्यनिर्णयाचें निश्चित असे कोणतेंच साधन हातीं लागत नाही; व त्यामुळें शेवटीं सर्व धोटाळा होऊन 'रहस्य'कार कार्याकार्य-भेदालाच बर्जे किंवा निदान गौण मानून पुनः केवळ शुद्धप्रवृत्तीचा म्हणजे निष्कामतेचा आसरा घेऊ पाहतात ! सदर प्रथातील एखादा इकडचा तिकडचा उतारा आक्षेपाई ठरवून त्यातील एकदर नीतिशास्त्रविषयक विचारसरणी-वर अन्याय करण्याची आमची इच्छा नसल्याने, या आमच्या टीकेस आम्ही या प्रकरणात सविस्तर पुरावे देणार आहोंत. व शेवटीं या धोटाळ्याचें मूळ कारणाई दाखविणार आहोंत.

ते निष्कामता हीच नीतीची कसोटी मानतात

कर्माकर्ममीमांसेत कर्त्याची शुद्ध बुद्धि हीच एकमेव कसोटी मानून, त्याव्यतिरिक्त प्रत्यक्ष कर्माच्या स्वरूपाकडे व परिणामाकडे लक्ष देण्याची आवश्यकता नाही ई एकागी मत व्यक्त करणारे 'रहस्या'तील काही उतारे मागे तेराव्या व अठराव्या प्रकरणांत दिले आहेत. त्यातील एका स्थळीं 'रहस्य'कारांनीं "कर्मयोगमार्गांत सर्व कर्मांचे 'काम्य' म्हणजे फलाशा घेऊन केलेली, आणि 'निष्काम' म्हणजे फलाशा सोडून केलेली, असे दोनच वर्ग करीत असतात....असे दोन भेद झाल्यावर, कर्मयोगी सर्व प्रकारचीं काम्य कर्मे अजीवात सोडितो. ..कर्माच्या वरील दोन वर्गांपैकी निष्काम कर्मे शिष्टक राहिलीं. हीं निष्काम कर्मे कर्मयोग्यानें केलीं पाहिजेत, असा गीतेचा निश्चित उपदेश आहे..." (पृ. ८२९-३०) असे स्पष्ट उद्गार काढून कर्माकर्म-मीमांसेत सकाम-निष्काम भेदाखेरीज कार्याकार्य नामक अन्य भेदाची आवश्यकता नसल्याचें दर्शविलें आहे. याच दृष्टीनें, कर्मसंन्यासमार्ग व कर्मयोग-मार्ग यातील भेद सविस्तर वर्णिल्यावर समारोपादाखल ते लिहितात : "ज्ञानोत्तर कर्म सोडणें आणि काम्यकर्म सोडून निष्काम कर्म नित्य करीत रहाणे, हाच काय तो यातील मुख्य भेद आहे." (पृ. ३५३) आणि पृ. ४४७ वर "कर्म-योगमार्गांत कर्मापेक्षा त्या कर्माला प्रेरक झालेली बुद्धिच ज्या अर्थी श्रेष्ठ मानितात त्या अर्थी स्थितप्रज्ञाप्रमाणें बुद्धि सम करून कर्मे कर म्हणजे तुला कोणतेंहि पाप लागणार नाही" असा उपदेश गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायाच्या

उत्तरार्धात केल्याचें लिहिळें आहे. पृ. ४६४ वर लोकमान्य म्हणतात : “बुद्धि निष्काम झालेली असली म्हणजे जें कर्म करावें तें मोक्षाच्या आड येऊ शकत नाही.” पृ. ४७६ वर गीतेतील अठराव्या अध्यायाच्या सतराव्या श्लोकाचा दाखला देऊन, त्यावरून “ज्याचें मन एकदा पूर्ण शुद्ध व निष्काम झालें अशा स्थितप्रज्ञ पुरुषाच्या हातून पुढें कोणतेंच पाप घडणें शक्य नाही, सर्व करूनहि तो पापपुण्यापासून अलिप्त असतो ” असें अनुमान काढलें आहे. असें असेल तर बुद्धि निष्काम झाल्यावर आपल्या हातून घडणारें कर्म कार्य आहे किंवा अकार्य आहे याचा वेगळा विचार करण्याचें काहीच कारण उरणार नाही. शेवटीं या व अशाच इतर अनेक विधानाचा साकल्यानें उल्लेख करून ‘रहस्य’ कारांनीं स्वतःच काढलेला पुढील स्पष्ट निष्कर्ष पाहा : “कोणत्याहि कर्माचा बरेवाईटपणा कर्मावर अवलंबून नसून कर्म एकच असलें तरी कर्त्याच्या बऱ्यावाईट बुद्धीप्रमाणें तें शुभ अगर अशुभ होत असतें; म्हणून कर्मापेक्षा बुद्धिच श्रेष्ठ होय; इत्यादि नीतितत्त्वाचा गीतारहस्याच्याच चवथ्या, बाराव्या व पंधराव्या प्रकरणात विचार केला असल्यामुळे येथें अधिक चर्चा करित नाही.” (पृ. ६३४)

पण इतरत्र कार्याकार्य भेदाचें महत्त्वहि मानतात .

मात्र बरील विधानें वाचून, गीतोक्त नीतिशास्त्रानुसार मनुष्यानें केवळ आपली बुद्धि निष्काम करण्याचा प्रयत्न करित राहावा, त्याव्यतिरिक्त कर्मांचा कार्याकार्य दृष्टीनें विचार करण्याच्या भानगर्भीत पडू नये, एकदां काम्य कर्म सोडून निष्काम कर्म करण्याचा प्रघात ठेवला म्हणजे त्या निष्काम कर्मातहि पात्रापात्रभेद करण्याचें कारण नाहीं, हें ‘रहस्य’काराचें निश्चित मत आहे असें कोणी समजेल तर तेंहि चूक ठरेल ! कारण बरील विधानात निष्कामतेवरच सर्वस्वी भर दिला असला तरी त्याशिवायहि कार्याकार्यभेद स्वतंत्रपणें करण्याची आवश्यकता त्याच प्रघात इतरत्र प्रतिपादन केलेली आहे । पृ. ५१ ते म्हणतात : “वेदान्तातील गहन तत्त्वज्ञानाच्या आधारे ‘कार्याकार्यव्यवस्थिति’ लावणारा गीतेसारखा दुसरा प्राचीन ग्रंथ निदान सध्यां तरी संस्कृत वाङ्मयात आढळून येत नाही. ‘कार्याकार्यव्यवस्थिति’ हा शब्द आमच्या पदरचा नसून गीतेतलाच आहे (गीता. १६-२४), हें भक्तास सांगावयास नको.” येथें गीतेनें वैशिष्ट्य कार्याकार्यव्यवस्थितीत असल्याचें म्हटलें आहे ! कर्मफल-

त्यागस्वरूपी निष्काम बुद्धीची शिकवण हेंच गीतोपदेशाचे रहस्य आहे अशा आशयाच्या विधानांची या विधानाशी संगति लावावयाची झाल्यास, निष्काम-सकाम भेद व कार्याकार्य भेद हे समानार्थी पर्यायवाचक शब्दप्रयोग आहेत असे म्हणावे लागेल. परंतु 'रहस्य'कारांचे तसेहि मत नसल्याचे पुढील वाक्या-वरून आढळून येते : " 'वसुधैव कुटुंबकम्' अशी दृष्टि झाल्याने किंवा फळांसाठी सोडिल्याने पात्रापात्रतेचा किंवा योग्यायोग्यतेचा भेद नाहीसा झाला पाहिजे, हे म्हणजे भातिमूलक आहे " (पृ ३९१); आणि तेथेच ते पुढे म्हणतात : " मला आपल्या स्वतःचा फायदा करून घ्यावयाचा नसला तरी, ज्याला जे योग्य नाही ते त्याला घेऊ दिल्याने दुष्ट किंवा नालायक लोकाना साक्ष करून लायक साधु लोकांचे व त्या मानाने समाजाचेहि नुकसान केल्याचे पाप मला लागल्याखेरीज रहात नाही." या वाक्याकडे वाचकांनी नीट लक्ष द्यावे, निष्काम असूनहि एखादे कर्म अकार्य व पापप्रद असू शकते हें यात मान्य केले आहे. आणि ते योग्यच आहे; मात्र 'रहस्या'तीलच पूर्वोक्त विचारसरणीशी ते विरुद्ध आहे ! याच पृष्ठावर ते पुढे म्हणतात : " पूर्ण साम्यावस्थेस पोचलेला पुरुष कोणाला काय योग्य हें तारतम्य विसरत नाही." हीच महत्त्वाची गोष्ट पुढील वाक्यात आणखी स्पष्ट करून सांगितली आहे : " पूर्णावस्थेस पोचलेले कर्मयोगी सर्वभूतात्मैक्य ओळखून सर्व भूताशी निर्वैरपणें जरी वागत असले तरी, अनासक्त बुद्धीने पात्रापात्रतेचा सारासार-विचार करून स्वधर्माप्रमाणे प्राप्त झालेले कर्म करण्यास चुकत नाहीत, आणि अशा रीतीने केलेल्या कर्मांमुळे कर्त्याच्या साम्यबुद्धीसहि काही कमीपणा येत नाही असे कर्मयोगाचे सांगणे आहे." (३९६). शेवटी, निष्काम अशा केरळ कर्मावरच नव्हे तर कर्तव्यावर-म्हणजे कार्य कर्मावर-योग्य भर देऊन 'रहस्या'त काढलेले पुढील उद्गार पाहा : " देशकालपरिस्थितिप्रमाणे ज्यांना जे योग्य असेल त्याचाच त्याम उपदेश करून व स्वतःच्या निष्काम कर्तव्याचरणाने सर्वत्रताचा यथाधिकार प्रत्यक्ष घडा पावून देऊन, सर्वांस हळू हळू यथासमय शान्तपणें पण उत्साहानें उद्योगीच्या मार्गास लाविले, हाच शानी पुरुषाचा गरा धर्म आहे, असे सिद्ध होते. वेढोवेढी अवतार धारण करून भगवान् जे काम करितात ते हेंच; आणि शानी पुरुषानेहि तोच किंचित गिरवून फलाकडे लक्ष न देतां या जगातील आपले कर्तव्य शुद्ध म्हणजे निष्काम बुद्धीने नेहमी

यथाशक्ति करीत राहिले पाहिजे...आपलें कर्तव्य म्हणजे धर्म सोडून नये, असा सर्व गीताशास्त्राचा इत्यर्थ आहे याचाच लोकसंग्रह किंवा सरा कर्म योग असे म्हणतात.” (पृ. ४००-०१, जादू टसा आमचा).

कार्याकार्य निर्णयाची कसोटी कोणती ?

‘रहस्या’तून उद्धृत केलेल्या या दोन भिन्न विचारसरणींपैकी आम्हाला पहिली आक्षेपाई व दुसरी योग्य वाटते हे येथे सांगायचा नकोच, बरील अगदी शेवटच्या उतान्यात दिलेला गीतोपदेशाचा इत्यर्थ तर विशेषच समर्पक वाटतो. परंतु या स्थळी ‘रहस्य’काराच्या समर्थनार्थ कोणी असे म्हणण्याचा सभव आहे की, वस्तुतः बरील दोन विचारसरणी भिन्न नसून, प्रथम प्रकारच्या विधानाचा अर्थहि द्वितीय विचारसरणीशी सुसंगत असाच लावला पाहिजे ! म्हणजे असे की, त्यात जेथे जेथे निष्काम कर्म असे म्हटले आहे तेथे कर्म म्हणजे कार्य अथवा विदित कर्म असाच आशय गृहीत धरला पाहिजे. ‘रहस्या’तील विसगतीचे हे समर्थन आम्हास मान्य नाही; विशेषतः कर्मयोगशास्त्रात कर्माचे फक्त काम्य व निष्काम इतकेच भेद करण्यात येतात, व त्यापैकी काम्य कर्म सोडून निष्काम तेवढी करावयाची असतात, इत्यादि आशयाचे जे स्पष्ट उद्गार आहेत त्याची संगाति या द्वितीय विचारसरणीशी लावणे शक्य वाटत नाही. परंतु तरीहि तो प्रश्न बाजून ठेऊन, व बरील विस गतीस पाहून अधिक महत्त्व न देता, आदर्श कर्म निष्कामप्रवृत्त व त्याच-बरोबर कार्य म्हणजे प्रत्यक्ष परिस्थितीत विदित असे असले पाहिजे हेच ‘रहस्या’तीलहि प्रमुख प्रतिपाद्य मत साहे असे आपण तूर्त गृहीत धरून चालू. परंतु आता त्यापुढचा महत्त्वाचा प्रश्न असा की, कर्माची ही कार्याकार्यता, कर्माच्या कर्तव्यता, पात्रापात्रता, ठरवावयाची तरी कशी ? ‘रहस्य’काराच्या मते या निर्णयाची कसोटी कोणती ? काही एका परिस्थितीत आपलें कर्तव्य काय आहे हे व्यक्तीने कसे निश्चित करावयाचे ? कारण तें समजल्याशिवाय, “आपलें कर्तव्य म्हणजे धर्म सोडून नये” हा जो सर्व गीताशास्त्राचा इत्यर्थ तो आचरणात तरी कसा आणता येईल ?

‘रहस्य’कारांना अतः स्फूर्ति अमान्य

यासाठी कर्तव्यनिर्णयार्थ आम्ही मागे उल्लेखिलेल्या चार साधनांपैकी प्रत्येकाबद्दल ‘रहस्य’कारांचा काय अभिप्राय आहे ते पाहू. प्रथम अतः-

स्फूर्तीचा विचार करू. 'चागलें किंवा वाईट निवडण्याची सदसद्विवेकबुद्धि नावाची एखादी ईश्वरदत्त किंवा स्वामाविक शक्ति मनात असून' (पाहा 'रहस्य' पृ. १२३) तिच्या साहाय्याने हा कार्याकार्यनिर्णय व्यक्ति चटकन करू शकते असे म्हणता येईल काय ? 'रहस्य'कारांना एकदरीत हा मार्ग पसत असेलसे दिसत नाही. पृ. १२६ वर 'सता हि सदेहपदेषु वस्तुषु प्रमाणमन्तःकरणप्रवृत्तयः' या कालिदासोक्तीचा उल्लेख करून "कर्माकर्माचा सदेह पडला असता अंतःकरण स्वस्थ व शांत करून योग्य दिसेल तें करावयाचें हा मार्ग आमच्या लोकांस कोणीहि शिकविण्याची जरूर नव्हती. सर्व स्मृतिप्रथांच्या आरमो स्मृतिकार ऋषि मन एकाग्र करूनच धर्माधर्म सागत असत, अशीं वर्णनें आहेत," अशी या 'सकृद्दर्शनीं मुलभ दिसणाऱ्या' मार्गाची प्रस्तावना करून, तरीहि कर्तव्यनिर्णयार्थ तो पूर्णपणें विश्वसनीय नाही असा आपला ग्रह व्यक्त करण्यासाठी ते म्हणतात : "पण शुद्ध मन म्हणजे काय याचा तत्त्वज्ञान-दृष्ट्या सूक्ष्म विचार करूं लागलें म्हणजे हा सोपा पक्ष अपेक्षेपर्यंत टिकत नसल्यामुळे आमच्या शास्त्रकारांनी कर्मयोगशास्त्राची इमारत या पायावर उभारली नाही.....सदसद्विवेकरूपी शुद्ध मनोदेवता कशाला' म्हणावे याचा सूक्ष्म विचार करू लागलें म्हणजे या पक्षातहि दुसऱ्या अपरिहार्य अडचणी उपस्थित होतात." आणि या अडचणीचें त्रिवेचन करून शेवटीं "बुद्धीच्या सारासार-विचारावाचून नुस्त्या मनोवृत्तीच्या प्रेरणेनें घडलेलें कर्म नीतिदृष्ट्या शुद्धच असेल असा नेम नसतो" असा निष्कर्ष व्यक्त केला आहे ! (पृ. १३४)

आणि शिष्टाचारप्रमाणहि अमान्य

कार्याकार्यनिर्णयाचें दुसरें एक साधन म्हणजे शिष्टाचार. याच्यासंबंधात 'सिद्धावस्था व व्यवहार' या प्रकरणाच्या शेवटीं 'रहस्य'कार म्हणतात : "साम्बुद्धि प्रमाण मानिली म्हणजे विशेष अडचणीच्या प्रसंगी धर्माधर्म-निर्णयार्थ ज्ञानवान् साधुपुरुषासच शरण गेलें पाहिजे असें प्राप्त होतें खरें. पण त्यास काही इलाज नाही. एखादा माठा दुर्भर रोग झाला असता वैद्याच्या मदतीशिवाय त्याचें निदान व चिकित्सा होणें जसें शक्य नसतें, त्याचप्रमाणें धर्माधर्मसंशयाच्या विकट स्थलीं सत्पुरुषाच्या मदतीखेरीज 'पुष्कळाचें पुष्कळ हित' एवढ्या एकट्याच साधनान कोणीहि सामान्य मनुष्य आपण स्वतःच धर्माधर्माचा त्रिनचूक निर्णय करण्याचा अभिमान बाळगील तर तो व्यर्थ

होय.” (पृ. ४०२). या उताऱ्यात धर्मसंकटचे प्रसंगी शिष्टाचाराचा किंवा शिष्टवचनाचा आश्रय करावा असे मत व्यक्त झाले आहे. परंतु ‘रहस्यांतच इतरत्र या साधनाचे वैयर्थ्यहि प्रतिपादिले आहे ! ‘कर्मयोगशास्त्र’ नामक प्रकरणात या मार्गाचा ‘महाजनो येन गतः स पथाः’ या उक्तीच्या द्वारे उल्लेख करून त्यावर पुढील आश्रय घेतला आहे : “ठीक आहे ! पण महाजन म्हणजे कोण ?... महाजन म्हणजे ‘मोठेमोठे शिष्ट पुरुष’ घेतले—आणि हाच अर्थ वरील श्लोकात अभिप्रेत आहे—तर, त्याच्या वर्तनात तरी मेळ कोठे आहे ?.. ‘तुम्हाला या थोर पुरुषाच्या वाईट कर्माकडे लक्ष देण्याचे कारण नाही, तैत्तिरीयोपनिषदात सांगितल्याप्रमाणे त्याची जीं कर्मे चांगली असतील तेवढ्यांचेच अनुकरण करा, बाकीचीं सोडून द्या; उदाहरणार्थ, परशुरामाप्रमाणे बापाची आज्ञा पाळा, पण आईला मारू नका.’ असे कोणी म्हणेल तर चांगलेवाईट कर्म समजण्याचे साधन काय असा जो पडिला प्रश्न तोच पुनः उत्पन्न होतो... सारांश, ‘महाजनो येन गतः स पथाः’ ही युक्ति सामान्य जनासाठीं जरी सोपी असली तरी त्यान सर्व निर्वाह न लागता अखेरीस महाजनाच्या वर्तनाचे एवढे तत्त्व कितीहि गूढ असले तरी आत्मज्ञानात शिरून विचारी पुरुषास तेच शोधून काढणे भाग पडते. ‘न देवचरित चरेत्’—देवाच्या केवळ बाह्य चरित्राप्रमाणेच वर्तन करू नये—असा जो उपदेश करितात त्याचे कारणहि हेच होय” (पृ. ७१, ७२, ७३).

परिणाम विचारास त्यांची कांदी स्थळीं मान्यता

आता परिणाम विचाराकडे वळू. याबद्दल ‘रहस्य’कारांचे एक मत मागील प्रकरणावरून स्पष्ट झालेच आहे. खऱ्या नीतिशास्त्राच्या दृष्टीने कार्या-कार्यनिर्णयार्थ हे साधन अपुरेसेच नव्हे तर वस्तुतः अपात्रहि आहे असे ‘रहस्यांत अनेक स्थळीं म्हटले असल्याचे आपण पूर्वी पाहिले आहे. परिणामाचा विचार करून कार्य करणाऱ्यास त्यांनी ‘कूपण’ लेखले आहे. परंतु मौज अशी की, याच परिणामविचाराला नीतिनिर्णयात आवश्यक मानणारी स्थळेहि ‘रहस्यांत आढळतात ! उदाहरणार्थ, “उपसहारा”तील पुढील विधाने पाह्याः “कर्माकर्माचा चरेवाईटपणा ठरविण्यास कर्त्याच्या बुद्धीचा, म्हणजे त्याने कोणत्या हेतूने ते कर्म केले व सदर कर्माच्या परिणामाचे त्यास ज्ञान होते की नाही याचाच, आधी अवश्य विचार करावा लागतो.” (पृ.

४७१); “मनुष्य म्हणजे तो कोणतेहि कृत्य सारासारविचार करूनच करणार हे अर्थातच प्राप्त आहे” (पृ. ४७७). या दुसऱ्या वाक्यानंतर असेहि म्हळें आहे की, बुद्धि सम झाली म्हणजे ती असा सारासारविचार अवश्यमेव करतेच, तिला तें सुद्धा वेगळें सागावें लागत नाही. समबुद्धीची व्यक्ति परिणामविचार आपणवून करो किंवा कोणाच्या टोचणीनें करो, पण त्या व्यक्तीच्या नीतिनिर्णयात, कर्माकर्ममीमासेत, परिणामविचारास अपरिहार्य स्थान आहे हा अभिप्राय या विधानावरून निश्चित व्यक्त होतो यात सशय नाही.

परंतु परिणामविचाराच्या समर्थनाचें याहूनहि स्पष्ट उदाहरण पुढील उतान्यात सापडेल : “मनुष्याचें या जगात परम साध्य काय या प्रश्नास शांति व पुष्टि, प्रेम व श्रेय, किंवा ज्ञान व ऐश्वर्य या दोहोंचा समुच्चय, हेच आमच्या कर्मयोगशास्त्राचें श्रेष्ठतम उत्तर आहे...आत्मज्ञान हेच काय तें या जगातील साध्य आहे हा सिद्धांत, संसार दुःखमय म्हणून तो अजीवात सोडून द्यावा असें म्हणणाऱ्या संन्यासमार्गाचा आहे, कर्मयोगाचा नव्हे;..... ज्ञानाबरोबरच कां होईना, पण ऐश्वर्य पाहिजे, असें म्हटल्यावर कर्म करणें ओघानेंच प्राप्त होतें. कारण, कर्म करणाऱ्या पुरुषासच या जगांत श्री म्हणजे ऐश्वर्य मिळतें असें मनून म्हळें असून प्रत्यक्ष अनुभवानेंहि तीच गोष्ट सिद्ध होत्ये; आणि गीतेंत अर्जुनाला केलेला उपदेशहि तसाच आहे (गी. १.८).....आत्मबुद्धिप्रसादापासून प्राप्त होणारें शांतिमुख हेच तें खरें ध्येय होय; परंतु आध्यात्मिक सुख जरी याप्रमाणें श्रेष्ठ असलें तरी या जगात त्याला ऐहिक वस्तूंचीहि योग्य जोड लागत्ये; आणि त्यामुळे निष्काम बुद्धीनें प्रयत्न म्हणजे कर्महि केलें पाहिजे;— इतकें कर्मयोगशास्त्राप्रमाणें सिद्ध झाल्यावर...” (पृ. ११८-१२०. जाह टसा आमचा). या विस्तृत उतान्यातील काही विधानें खरोखर विस्मयजनक आहेत ! पहिली गोष्ट अशी की, गीतोक्त “परम” ध्येयात ऐहिक ऐश्वर्याचा समावेश करणें हेच विपर्यस्त व निराधार वाटतें. यांत ‘परम’ शब्दाचा दुरुपयोग आहे. ऐहिक ऐश्वर्य अशाश्वत, अनित्य व असार असल्यानें तें ‘परम’ ध्येयाचें काही प्रमाणात साधन असलें तरी स्वतःच त्या परम ध्येयात समाविष्ट होऊ शकत नाही. गीतेनें ऐहिक ऐश्वर्याला तसें कोठेहि मानलेले नाही. त्यातहि मौन अशी की, बरील उतान्यास काहीसें लागूनच स्वतः

‘रहस्य’कारानीं पुढील उद्गार काढले आहेत : “जी वस्तु केव्हाहि स्वतः परिपूर्णवस्थेस येऊ शकत नाही ती परम साध्य मानणें म्हणजे परम शब्दाचा दुरुपयोग करून मृगजलाचे ठिगणी जलाची भावना धरण्याइतकेंच असमजस आहे.” यावर कोणी असें म्हणेल की, ‘रहस्य’कार केवळ ऐहिक ऐश्वर्याला परम ध्येय मानण्यास येथें विरोध करीत आहेत; परंतु आत्मज्ञानाच्या जोडीनें त्यालाहि परम ध्येयात स्थान आहे हें त्यांचें म्हणणें आहे. परंतु नित्य व अनित्य वस्तु याची अशी जोडी जमू शकत नाही; व हेंहि त्यांनींच ‘रहस्यात’ म्हटलें आहे !

पण तेहि असो. ऐहिक ऐश्वर्यास परम ध्येयाचा अर्थ मानलें तरी बरील उतान्यासबंधीं विशेष विस्मयजनक अशी दुसरी गोष्ट म्हणजे, मनुष्यानें त्या ऐहिक ऐश्वर्याच्या प्राप्त्यर्थ कर्मे करावीं असा कर्मयोगशास्त्राचा व गीतेचा सिद्धांत आहे हें त्यातील विधान होय ! यातील परिणामविचार व फलहेतुकत्व स्पष्टच आहे. या गोष्टींना हीन मानणारे ग्रंथकार त्याचेंच नीतिदृष्ट्या येथें उघड उघड समर्थन करीत आहेत ! त्याचें हें विधान जर खरें मानलें तर गीतेतील कर्मफलत्यागाच्या मध्यवर्ती सिद्धांताला अर्थवत्त्वच काय राहिलें ! लोकसंग्रहाय कर्मे करावीं असें म्हणणारे ग्रंथकार नश्वर ऐहिक ऐश्वर्याच्या प्राप्तीत मानवी कर्मप्रवृत्तीचें समर्थन पाहत आहेत ! आणि बरील उतान्यासबंधीं तिसरी विशेष गोष्ट म्हणजे, ऐहिक ऐश्वर्याच्या प्राप्त्यर्थ करावयाचें हें कर्म तरीहि ‘निष्काम’ असलें पाहिजे हा त्याचा आग्रह कायमच आहे ! पण या सद्भात ‘निष्काम’ शब्दाचा अर्थ तरी काय करावयाचा !

आणि त्यालाच त्यांचा विरोध !

मात्र परिणामविचारास अनुकूल असे हे तुरळक उल्लेख वगळले तर ‘रहस्य’काराना एवढरीत कर्म-परिणाम विषयक विचार व इच्छा त्याज्य, निदान गौण, वाटतात हें स्पष्ट आहे. मागे दिलेल्या या आशयाच्या उतान्याची पुनरुक्ति न करिता येथें पुढील विधानाकडे वाचकांच लक्ष वेधतो : “यासाठीं येनानें शिविराजास सांगितल्याप्रमाणें धर्माधर्मसंशय पडला असता प्रत्येक मनुष्यास अतरे परस्परविरुद्ध धर्माचें तारतम्य किंवा लाघवगौरव पाहूनच प्रत्येक प्रसंगी आपल्या बुद्धीनें खऱ्या धर्माचा किंवा कर्माचा निर्णय करावा लागतो (ममा. वन. १३१.११, १२ व मनु. ९.२९९ पहा). पण तेव-

व्यावरून धर्माधिर्माचा सारासार विचार करणे हीच सशयाचे वेळीं धर्मनिर्णयाची खरी कसोटी आहे असेंहि म्हणता येत नाही. कारण, ज्याची जशी बुद्धि असेल त्याप्रमाणे निरनिराळे पडित सारासार विचारहि भिन्नभिन्न तऱ्हेनें करून एकाच गोष्टीच्या नीतिमतेचा निर्णय निरनिराळ्या प्रकारें करीत असतात, असें व्यवहारात पुष्कळदा आपल्या नजरेस पडतें; आणि हाच अर्थ 'तर्कोऽप्रतिष्ठः' या वर दिलेल्या वचनात वर्णिला आहे. म्हणून धर्माधर्मसंशयाच्या या प्रश्नाचा बिनचूक निकाल करण्यास दुसरी काही साधनें आहेत कीं नाहीत, असल्यास कोणती, आणि अनेक साधनें असल्यास त्यामध्ये सर्वांत श्रेष्ठ साधन कोणतें, हे आता आपणास पाहिलें पाहिजे." (पृ. ७३-७४). कार्याकार्यनिर्णयार्थ तर्कनिष्ठ सारासारविचाराहून अन्य साधनाच्या शोधार्थ निघण्याची प्रतिज्ञा 'रहस्य'कार येथे करीत आहेत. वस्तुतः "तर्कोऽप्रतिष्ठः" हे वचन ज्या श्लोकात आहे त्याचें शेवटचें सूत्र "महाजनो येन गतः स पंथाः" असें आहे. 'रहस्य'काराना या सूत्रातला आदेश मान्य नाही हे वर दाखविलें आहे. पण असें असताहि, त्या श्लोकातील "तर्कोऽप्रतिष्ठः" या वचनाला मात्र आधार मानून त्यानीं येथें बुद्धिवादी सारासारविचाराला एका पटकाऱ्यानिशीं बाजूस सारलें आहे, व नीतिनिर्णयार्थ अन्य एखाद्या साधनाची आवश्यकता प्रतिपादन केली आहे ! हे अन्य साधन त्यांना कोणतें सापडलें हें पुढें लवकरच वाचकाच्या दृष्टोत्पत्तीस येणार आहे !

पण तत्पूर्वी 'रहस्य'काराच्या परिणाम-विरोधी विचारसरणीतील एक महत्त्वाचा हेत्वाभास स्पष्ट करितों. केवळ बाह्य परिणामावरूनच कर्मांची नीति अनीति निर्धारित करावी या मिलसारख्याच्या एकांगी मतावर आश्रय घेऊन, ते एकदम स्वतःच परिणामविचाराला सर्वस्वी बर्ज मानावें या दुसऱ्या टोंकाचें तितकेंच एकांगी मत अनेक स्थळीं प्रतिपादन करूं लागतात ! वस्तुतः पूर्वोक्त मत मान्य नसलें तरी तेवढ्यावरून दुसरे रास्त ठरत नाही. केवळ परिणामविचारासच नीतीची एकमेव कसोटी न मानता, त्याबरोबरच कर्त्याच्या अतःकरणातील मूळ कर्मप्रवृत्तीच्याहि शुद्धाशुद्धतेचा विचार केला पाहिजे असें मत कोणी प्रतिपादन करील तर तें समर्थनीय ठरू शकेल. काही स्थळीं स्वतः 'रहस्य'कारानींच तशी तर्कसंगत भूमिका धारण केलीहि आहे. उदाहरणार्थ पुढील उद्धरणे पाहा : "तात्पर्ये, कोणतेंहि कृत्य चांगलें किंवा वाईट, धर्म

अगर अधर्म्ह, किंवा नीतीचें अगर अनीतीचें आहे, याचा खरा निर्णय त्या कृत्याचें केवळ बाह्य फल अथवा परिणाम—म्हणजे तें कृत्य पुष्कळास पुष्कळ सुख देणारें आहे की नाहीं एवढेच—पाहून ठरविता येत नाहीं. सदर कृत्य करणाराची बुद्धि, वासना किंवा हेतु कसा आहे हेंहि त्याबरोबरच अकरा पदाचें लागतें.” (पृ. ८७, जाड टसा आमचा) “‘पुष्कळाचे पुष्कळ हित किंवा सुख’ हें तत्त्व अगदींच निरुपयोगी आहे असें आमचें म्हणणें नाहीं केवळ बाह्य गोष्टींचा विचार कर्तव्य असता यापेक्षा दुसरे उत्कृष्ट तत्त्व मिळावयाचें नाहीं. पण एखादी गोष्ट नीतिदृष्ट्या न्याय्य अगर अन्याय्य याचा निर्णय करिताना या बाह्य तत्त्वाखेरीज पुष्कळ प्रसंगी दुसऱ्या अनेक गोष्टींचाहि अवश्य विचार करावा लागत असल्यामुळे नीतिमतेचा निर्णय करण्यास केवळ याच तत्त्वावर सर्वस्वी अवलंबून रहाता येत नाहीं.” (पृ. ८८, जा. ठ. आ.) “कर्माच्या केवळ बाह्य परिणामास लागू होणाऱ्या या तत्त्वानें सर्वत्र निर्वाह न लागता कर्त्याची बुद्धि कितपत शुद्ध आहे याचाहि विचार अवश्य करावा लागतो” (पृ. ४०२, जा. ठ. आ.). आता, या विचार सर्णीत परिणामविचारास नीतिमीमांसेत एकमेव स्थान नाकारलें असले तरी आधिक स्थान मान्य केलें आहे. परंतु याचें विस्मरण होऊन हेच प्रथकार इतरत्र यासत्रघात आम्ही वर उल्लेखिलेली दुसऱ्या टोकाची एकांगी भूमिका कशी स्वीकारतात पाहा : “म्हणून सर्वभूतहित, पुष्कळाचें पुष्कळ सुख, माणुसकीचा परम उत्कर्ष यैरे नीतिनिर्णयाचीं सर्व बाह्य साधनें किंवा आधि-भौतिक मार्ग गौण ठरवून आत्मप्रसादरूपी अत्यन्त सुख आणि त्यालाच जोडून असणारी कर्त्याची शुद्ध बुद्धि या आध्यात्मिक कसोटीने च कर्माकर्माची परीक्षा केली पाहिजे, असा आमच्या कर्मयोगशास्त्रात अखेर सिद्धांत केला आहे.” (पृ. १२०-१२१ जा. ठ. आ.). या वाक्यात परिमाणविचाराला समूळ राजस सारून केवळ बाह्य शुद्ध बुद्धीला नीतिविषयक एकमेव कसोटी मानली आहे. परंतु केवळ बाह्य परिणामविचार या कर्मी पुरेसा आहे हें मत जथ योग्य नव्हे, तद्वत् ‘रहस्य’काराचें हेंहि मत शास्त्रशुद्ध नव्हे. हीच एकांगिता “योद्धक्यात सांगणें असल्यास नीतिमत्ता ही नुस्त्या जड कर्मांत नसून ती सर्वस्वी कर्त्याच्या बुद्धीवर अवलंबून असत्ये, असा गांतेचा सिद्धांत आहे” (पृ. ३८१, जा. ठ. आ.) या त्याच्या वाक्यातहि कशी दृष्टोत्पत्तीस देते हें मार्ग तेराव्या प्रकरणांत दाखविलेंच आहे.

शेवटीं शब्दप्रामाण्याची धरलेली कास !

अशा प्रकारे कार्याकार्यनिर्णयार्थ अंतःस्फूर्ति, शिष्टाचार व परिणामविचार या तीनहि साधनाना वर्च्य ठरविल्यावर 'रहस्य'काराना अगतिक होऊन 'शब्दप्रामाण्याची कास धरणे कसें भाग पडलें आहे' हें पाहण्यासारखें आहे ! 'रहस्या'त आणि त्याचप्रमाणें इतर कितीतरी गीताभाष्यात शास्त्रप्रामाण्यावर अतिरञ्जित जोर का दिला जातो याचा उलगडा आता वाचकाना होऊ शकेल. तर्काधिष्ठित सारासाराविचाराला विनाकारण नीतिवादा मानल्यावर, गीताशास्त्राच्या विवरणात शास्त्रप्रामाण्याला अवास्तव महत्त्व न दिलें गेलें तरच नवल ! वस्तुतः गीताकार शास्त्रवचनाविपर्याय आदर व्यक्त करीत असले तरीहि ते त्या साधनाला कोणत्या मर्यादेपावेतोच मानतात, आणि शास्त्रप्रामाण्य व व्यक्तीच्या बुद्धीचा निर्णय याचा कर्माकर्ममीमांसेत ते किती मार्मिक रीत्या समन्वय करितात हें गेल्या प्रकरणात आपण पाहिलें आहे. पण तरीहि स्वतंत्रबुद्धि-निरपेक्ष केवळ रूढशास्त्रवचन हेंच गीतेप्रमाणें कार्याकार्यव्यवस्थितीचें एकमेव प्रमाण आहे असा ग्रह 'रहस्या'त ठाईठाई व्यक्त झाला आहे ! "निष्काम बुद्धीनें लोकोपयोगार्थ सर्व कर्मे शास्त्रोक्तरीत्या करीत रहाणें हाच शहाणपणाचा मार्ग ठरतो." (पृ. ११३), "ज्या अर्थी कर्म अपरिहार्य आहे त्या अर्थी शास्त्रतः प्राप्त झालेलें अपरिहार्य कर्म स्वार्थत्यागबुद्धीनें केलें पाहिजे हेंच त्यापासून अनुमान निवर्तें, असें गीतेचें म्हणणें आहे." (३२१); "सारात शास्त्रतः प्राप्त झालेलीं सर्व कर्मे केवळ कर्तव्य म्हणून नेहमीं करीत रहाणें, हाच या जगात मनुष्याचा परमपुरुषार्थ किंवा आयुष्यक्रमणाचा उत्तम मार्ग होय, असें भगवद्गीतेंत म्हणजे भगवतानां गाइलेल्या उपनिषदात प्रतिपादन केलें आहे, हें आतापर्यंतच्या विवेचनावरून दिसून येईल." (४४०); "आपल्या अधिकाराप्रमाणें कर्मांचा जो भाग शास्त्रतः आपल्या वाट्यास आला आहे, तो अमक्यातमक्यासाठीं नव्हे, तर निष्काम बुद्धीनें आमरणान्त करीत रहाणें हेंच मनुष्याचें कर्तव्य होय." (४९१). 'मजरी'कार श्री. ज. म. करंदीकर यांनी हाच आशेष गीतेवर पुढील वाक्यात अधिक स्पष्टपणें केला आहे : "गीताशास्त्र हें, कार्य कोणतें व अकार्य कोणतें हें ठरविण्याला शिकवीत नसून, आपलें जें नियतकार्य असेल तें कसें करावें म्हणजे तें बघन-कारक न होता अभ्युदयकारक व निःश्रेयसदायक होईल तेंच गीता सांगते.

याकरिताच गीतेने कर्तव्य ठरविण्याबाबत चातुर्वर्ण्यकडे बोट दाखविले असून, ते कर्तव्य 'निष्कामयुद्धांने कसे करावे' हीच गीतेची मुख्य शिक्षण आहे." (पृ. ५३२).

गीता आणि समाजव्यवस्था : 'रहस्यां'तील अभिप्राय

श्रीमद्भगवद्गीतेतील सनातन विश्वन्यायक नीतिशास्त्राला या असल्या भाष्यामुळे विनाकारण सकुचित स्वरूप दिले जाऊन तिचे महत्त्व कमी होवे असे आम्हाला वाटते. परंतु 'रहस्य'काराच्या विचारसरणीवर या परीक्षणात कोणताही अन्याय होऊ नये, वाचकाना तिच्यातील दोषाच व तसेच गुणांचेही यथानिमित्त दर्शन व्हावे, एतदर्थ त्या ग्रंथातील पुढील एका विस्तृत उताऱ्याचाहि येथे परामर्श घेणे आम्ही आमच कर्तव्य समजतो. पृ. ४९१ बरील वर उद्धृत केलेल्या वाक्याच्या पुढेच ते म्हणतात : "गीताकाली चातुर्वर्ण्यव्यवस्था अमलात होती या कारणांमुळे ही सामाजिक कर्मे चातुर्वर्ण्यविभागाप्रमाणे प्रत्येकास प्राप्त होतात असे म्हटले असून अठराव्या अध्यायात गुणकर्म-विभागदाः हे भेद नसे निष्पन्न होतात ते सांगितले आहे. पण तेवढ्यावरून गीतेतील नीतितत्त्वे चातुर्वर्ण्यरूपी समाजव्यवस्थेवरच अवलंबून आहेत असे कोणा समजू नये..... गीतेतील नीतीची उपपत्ति चातुर्वर्ण्यादि कोणत्याच एखाद्या निश्चित समाजव्यवस्थेवर अवलंबून न ठेविता सर्वसामान्य आध्यात्मिक शानांना आधारित प्रतिपादिली आहे. शास्त्रतः प्राप्त झालेले कर्तव्य निष्काम व आत्मोपभोग युद्धांने केले पाहिजे हे गीततील नीतिधर्माच मुख्य सार होय, व हे सर्व देशातील लोकांस एकरूपरितच लागू पडते. पण आत्मोपभोगाची व निष्काम कर्माचरणार्थ हे सामान्य नीतितत्त्व जरी सिद्ध झाले तरी ते जग कर्मास लागू करायलाचें ती कर्मे या जगांत प्रत्येकास कशी प्राप्त होतात याचाहि काही खुलासा करणे जरूर होतं. म्हणून ते सांगण्यास तत्काली लागू पडणारे साहजिक उदाहरण या नात्याने चातुर्वर्ण्याचा गीतेंत उल्लेख केलेला आहे; व त्याबरोबर गुणकर्मविभागाने त्या समाजव्यवस्थेची थोडक्यात उपपत्तिहि दिली आहे. पण हा काही गीतेचा मुख्य भाग नसून चातुर्वर्ण्यव्यवस्था जर कोठे चालू नसेल किंवा लागली पडली असेल तर तेथे मुद्दा तत्काली अंमलांत असलेल्या समाजव्यवस्थेप्रमाणे समाजधारणपोषणाची जी जी कामे आपणांस प्राप्त होतील ती ती लोकसमहार्य घेवोत्याहाने व निष्काम युद्धांने

कर्तव्य म्हणून करण्यासाठी मनुष्य जन्मास आला आहे—केवळ सुखोपभोगार्थ नव्हे—असा सर्व गीताशास्त्राचा व्यापक सिद्धान्त आहे, गीतेतील नीतिधर्म केवळ चातुर्वर्ण्यमूलक आहे असें जें कित्येकांचे म्हणणे आहे तें खरें नव्हे, हें लक्षात ठेविले पाहिजे...चातुर्वर्ण्यव्यवस्था अमलात असल्यास त्याप्रमाणे, किंवा दुसरी समाजव्यवस्था अमलात असेल तर त्याप्रमाणे, जे काम आपणांस प्राप्त झाले, अथवा गवय असल्यास आपल्या अभिरुचीप्रमाणे आपण कर्तव्य म्हणून एकदा पत्करिलें, तेंच आपला स्वधर्म बनतें; आणि तो धर्म सोडून देऊन कोणत्याहि सबबीवर आयत्या वेळीं कोणी दुसऱ्याचे काम करू लागणें, हें धर्मदृष्ट्या व सर्वभूतहितदृष्ट्या गर्ह्य होय असे गीता सागत आहे... समाजव्यवस्था कोणतीहि असो त्यात यथाधिकार प्राप्त झालेले कर्म उत्साहानें करून सर्वभूतहितरूप आत्मश्रेय साधा हें गीताशास्त्राचें तात्पर्य आहे... तत्कालीन समाजव्यवस्थेप्रमाणे केवळ कर्तव्य म्हणून तो (गीतेतील स्थितप्रज्ञ) जीं कर्मे करितो तींच स्वभावतः लोककल्याणकारक होत असतात...” (४११-१३ जा. ठ. आ)

कर्माची निवड की प्राप्ति ?

आम्हीं स्वतः हा उतारा येथें दिला नसता, तर ‘रहस्या’वरील आमच्या प्रस्तुत आक्षेपास उत्तर म्हणून त्या प्रभाच्या एखाद्या अभ्यासू समर्थकानें तो उद्धृत केला असता. या उतान्यात गीतोपदेशाला केवळ चातुर्वर्ण्यप्रधान विशिष्ट समाजव्यवस्थेच्या संकुचित क्षेत्रातून बाहेर काढून, जगातील कोणत्याहि समाजव्यवस्थेशी त्याचा संबंध जोडून दाखविला आहे हें खरें आहे. चातुर्वर्ण्यसमर्थन हें गीतेचें प्रधान उद्दिष्ट नव्हे हें आम्हींहि गेल्या प्रकरणात म्हटल्याचें वाचकास स्मरतच असेल. परंतु असें असताहि योज्या सूक्ष्म दृष्टीनें वरील उतान्याकडे पाहिलें तर ‘रहस्या’तील विचारसरणीवर आम्हीं जो या स्थळीं आक्षेप व्यक्त केला आहे त्याचें निरसन येवढ्याने होत नाहीं असें आढळून येईल। वरील परिच्छेदात शास्त्र शब्दाचा अर्थ व्यापक करून, त्यात केवळ चातुर्वर्ण्यप्रधान हिंदुसमाजशास्त्राचाच अंतर्भाव न करिता, विश्वातील कोणत्याहि समाजात प्रस्थापित झालेले आचारशास्त्राचे रूढ नियम त्यात समाविष्ट मानले आहेत. पण एकदा शास्त्राचा हा असा व्यापक अर्थ केला, म्हणजे मात्र व्यक्तीला कार्याकार्यनिर्णयार्थ शास्त्रवचन हेंच प्रमाण होय हा आमद

त्यात व्यक्त झालेला आहे, हे आम्ही जाड ठशात छापलेल्या शब्दा वरून सहज ध्यानात येईल. या उतान्यामागील मूळ भूमिकाच 'व्यक्ति कर्माची निवड करिते' अशी नसून 'व्यक्तीला कर्म प्राप्त होतात' अशी आहे! निष्काम बुद्धीने कर्म करावयाचीं असे मान्य केले तरी अशा प्रकारे करावयाचीं कर्म कोणतीं असा अत्यंत महत्त्वाचा प्रश्न स्वतः 'रहस्य'कारांनीच बरील परिच्छेदात उपस्थित केला आहे; पण तो तरी किती चमत्कारिक भाषेत व्यक्त केला आहे पाहा! "तीं कर्म या जगात प्रत्येकास कशी प्राप्त होतात" हा त्याचा प्रश्न आहे, यापेक्षा 'व्यक्ति तीं कर्म कशी निवडते किंवा निश्चित करिते' अशा सरळ प्रकारे तो लिहिला असता, तर व्यक्तीची ही ऐच्छिक निवड शास्त्रवचनाचे मर्यादित साध्य घेऊनहि अती परिणामाच्या तर्काधिष्ठित सारासाराविचारावरच आधारभूत असावयास हवी हे सत्य नजरेसमोर येण्याचा समव होता, व कार्याकार्यनिर्णयाचे हे प्रमुख साधन बरील विस्तृत उतान्यात जे अभाषाने तळपत आहे त स्पष्टपणे दृष्टिगोचर झाले असते! या जगात व्यक्तीला अनेक प्रसंगी परिस्थिति अपरिहार्यपणे 'प्राप्त' होत असली, तरी त्या परिस्थितीत भिन्न भिन्न सभाव्य कर्मांपैकी कोणते करावयाचे याची निवड ज्याची त्यानेच करावयाची असते. बरील उतान्यात फक्त एकाच ठिकाणी व्यक्तीच्या कर्मविषयक निवडीचा थोडक उल्लेख आहे, पण तो तरी किती अपुरा आहे! आपल्या वैयक्तिक 'अभिरुची' प्रमाणे कर्तव्याची निवड करण्याचा तेथे निर्देश आहे, निदान तेथे तरी 'अभिरुची' ऐवजी 'स्वतःच्या विवेक बुद्धयनुसार' असे म्हटले असते तर बरे झाले असते! मग या बुद्धीच्या क्षेत्रात भिन्न भिन्न कर्मांच्या परिणामाचा विचार अतर्भूत झाला असता! 'अभिरुची'त तो तसा होत नाही.

'रहस्य'काराचा रूढिवाद

सारास, गीतोपदेशाचा सवच केवळ एका विशिष्ट प्रकारच्या हिंदु समाज व्यवस्थेची आहे किंवा जगातील कोणत्याहि रूढ समाजपद्धतीची आहे, असा प्रश्न उपस्थित केल्यास 'रहस्य'काराने बरील उतान्यात व्यक्त होणारे उत्तर द्वितीय पक्षाच्या बाजूने, व म्हणून व्यापक भूमिकेचे आहे यात संशय नाही. परंतु गीताप्रणीत नीतिशास्त्रास केवळ रूढ शास्त्राचा आधार मान्य आहे किंवा त्याची सारासाराविचारालाहि त्यात कांही महत्त्वाने स्थान आहे, असा प्रश्न

उपस्थित केल्यास त्याचें वरील उद्धरण यापैकी प्रथम पक्षाकडून मत देईल; व या दृष्टीनें तें सकुचितच नव्हे तर गीताकाराच्या शास्त्रबुद्धिसमन्वयकारी भूमिकेशीं विसंगतहि आहे ! योद्धक्यात सागावयाचें झाल्यास वरील उतान्यातील विचारसरणी रुढिवादी आहे. प्रस्थापित रुढींना नेहमींच विरोध करीत राहणें चांगलें असें आमचें म्हणणें नाही; वर्तमानातहि काही सनातन अथवा असतोच, परंतु चालू रुढीला विरोध करणें एखाद्याला स्वतःच्या विवेचक बुद्धयनुसार आवश्यक वाटलें तर अशा प्रसर्गी-पुन्या धर्मसंघटाचे प्रसर्गी-त्पानें कोणत्या तत्त्वानुसार कर्तव्यनिर्णय करवा याचा उलगाडा वरील विचारसरणीवरून होणार नाही. निष्कामबुद्धीनें, येवळ कर्तव्य म्हणून, “तत्तत्कालीन समाजव्यवस्थेप्रमाणें” आचरण केलें म्हणजे तें “स्वभावतःच लोकाकल्याणकारक” ठरतें हें विधान समाजप्रगतीला बाधक आहे ! शिवाय, ज्या रुढ समाजव्यवस्थेला ‘रहस्य’कार अशा प्रकारें कार्याकार्यनिर्णयाचें एकमेव साधन मानीत आहेत तिचा आधार तरी शेवटीं कशावर असतो ? समाजधुरीण मिश्रभिन्न कर्मांच्या परिणामांचा समाजहिताच्या दृष्टीनें विचार करूनच ती व्यवस्था निश्चित करितात ना ? वस्तुतः प्रस्थापित आचारशास्त्र म्हणजे गोठलेला दीर्घकालीन परिणामविचारच नव्हे तर काय ? परिस्थित्यनुसार या परिणामविचाराची दिशाहि काळंकरून बदलनें आवश्यक होत; असें झालें म्हणजे रुढ शास्त्राला धक्के बसू लागतात. जी व्यक्ती असे धक्के देऊ लागते ती प्रथम बहुरंगीर म्हणून मानली जाते, बहिष्कृत केली जाते, प्रसर्गी दडिलीहि जाते. पण (अर्थात् तिचा आपण योग्य असेल तर) हळूहळू समाज तिच्या बुद्धिवादी विचारसरणीकडे आवृष्ट होऊ लागतो, व बहुसंख्यक समाजघटकांनी तसें केलें म्हणजे पुन्या रुढीच्या ऐवजी नवी रुढि तयार होते. पुढे काळंकरून तीहि कालपरिपक्व होते. नव्यापुन्याचा हा चक्रनेमिक्रम अशा प्रकारें एकसारखा चालू असतो.

शब्दप्रामाण्याचेहि त्यांनींष केलेले खडन !

येवळ प्रस्थापित शास्त्ररचनाला आधार मानून सामाविक काय किंवा वैयक्तिक काय नीतिनिर्माणची पूर्वे उभारली वरने दडार नाही हें मागे सांगितलेच आहे. बीरनांस्ता दृष्टीतरी प्रथमांना तजोता समूहवर्गीय अशी शास्त्ररचने आढळतार नाहीत. पण हाकें कशाला ? शास्त्रगामान्तरिपद्ध आश्रय आजेव

ध्यावयाची आवश्यकता नाही. वर अनेक स्थळीं केल्याप्रमाणें येथेहि 'रहस्य'काराच्या उपरोक्त मताविरुद्ध त्यानींच त्या प्रथात इतरत्र व्यक्त केलेला अभिप्राय उद्धृत केला म्हणजे झाले ! शास्त्रतः प्राप्त होणारीं कर्मे कर्तव्य म्हणून करणें हाच गीतेचा इत्यर्थ आहे असें एकवार नव्हे, दोनवार नव्हे, अनेकवार आवर्जून सांगणारे प्रवक्तारच 'कर्मयोगशास्त्र' नामक प्रकरणात लिहितात : "नित्यकर्म कोणतीं, नैमित्तिक कोणतीं, किंवा काम्य आणि निषिद्ध कोणतीं, हे धर्मशास्त्रानें ठरवून टाकिले आहे; आणि अमुक पुरुषानें केलेले अमुक कर्म पापकारक का पुण्यप्रद, असा जर एखाद्या धर्मशास्त्रास प्रश्न केला, तर तो शास्त्रातील आज्ञेप्रमाणें सदर कर्म यज्ञार्थ अगर पुरुषार्थ आहे, नित्य आहे का नैमित्तिक आहे, काम्य आहे का निषिद्ध आहे, इत्यादि विचार करून मग आपला निर्णय सांगेल. भगवद्गीतेची दृष्टि याहून जास्त व्यापक ! कबहुना याच्या पलीकडची आहे असें म्हटलें तरी चालेल. शास्त्रानें एखादे कर्म निषिद्ध मानिलें नसेल, किंनुना ते विहित म्हणजे आपणास करावयास सांगितलेल्या कर्मांपैकीं हि एक असेल,—उदाहरणार्थ, प्रकृतप्रसर्गां क्षात्रधर्म अर्जुनास विहित होता. परंतु तेवढ्यानेंच तें कर्म आपण नेहमीं करावें असें होत नाही, किंवा केल्यास तें नेहमींच श्रेयस्कर होईल असा भरवसाहि नाही. शिवाय शास्त्राच्या आज्ञाहि कित्येक प्रसर्गां परस्परविरुद्ध होतात, हे मागील प्रकरणीं दाखविलेंच आहे. अशा वेळीं मनुष्यानें कोणता मार्ग स्वीकारावा हे ठरविण्यास काही युक्ति आहे कीं काय, आणि असल्यास कोणती हा गीतेचा प्रतिपाद्य विषय आहे." (पृ. ५५) या उद्धारातील आशय योग्य आहे; पण शास्त्रैकनिष्ठतच गीतारहस्य पाहणाऱ्या उपरिनिर्दिष्ट उद्धाराशी याची संगति तरी कशी लावावयाची ?

‘रहस्यां’तील निनयुद्धाची नीतिचर्चा

‘गीतारहस्य’ प्रथात एफ्दरीत पाहता नीतिशास्त्राविषयी कसा घोटाळा आहे हे आतां वाचकाच्या ध्यानात येईल अशी आशा आहे ! आदर्श कर्मास केवळ निष्काम प्रवृत्ति पुरेशी आहे असें ‘रहस्य’कार कोठे कोठे म्हणत असेल, तरी तें कर्म पायापात्रतेच्या दृष्टीनें प्राप्त परिस्थितीत पार्येहि असलें पाहिजे असेंहि ते काही स्थळीं मान्य करतात. बरे, ही कार्याकार्यता कशी निमित्त करायची या प्रश्नाच्या विचारांत शिरल्यावर ते प्रत्येक साधनाची

एकदा प्रशसा तर त्याचीच पुनः निंदाहि करितात, व अशा प्रकारे त्या निर्णयाच्या चतुर्विध साधनांपैकी एकासहि निःसदिग्ध मान्यता देत नाहीत. आणि त्या चाराव्यतिरिक्त अन्य एखादे पाचवे साधनहि मुचवीत नाहीत याचा परिणाम असा होतो की, पुनः पुनः कार्यकार्यभेदाची आवश्यकताच दृष्टीआड करून केवळ कर्त्याची निष्कामवृत्ति हेच गीतारहस्य आहे असेहि प्रतिपादन करण्याचा त्यांना मोह होतो ! विसगतीच्या या भौवण्यातून 'रहस्या'-तील एकदर विचारसरणी अखेरपावेतो बाहेर पडत नाही; व त्यामुळे सदर मृयातून आदर्श कर्म विषयक मुसगत कल्पना शेवटी हाता लागत नाही इतकेंच म्हणून आम्ही या विषयाची रजा घेतो. ५

महात्मा गांधीचा परिणामविरोध

आता गीतोपदेशाच्या विपर्यासाची साही दुसरी उदाहरणे पाहू महात्मा गांधींच्या 'अनासक्तियोगा'चा उल्लेख मागे काही स्थळां आलेला आहे. 'अनासक्तियोगा'च्या प्रस्तावनेत ते एके स्थळां म्हणतात : "फलत्यागका कोई यह अर्थ न करे कि त्यागीको फल मिलता नहीं । गीताने ऐसे अर्थको कहीं स्थान नहीं है । फलत्यागसे मतलब है फलके सबधमें आसक्तिका अभाव । वास्तवमें दस्ता जाय तो फलत्यागीको तो हजारगुना फल मिलता है । गीताके फलत्यागमें तो अपरिमित भद्राकी परीक्षा है । जो मनुष्य परिणामका ध्यान करता रहता है वह बहुत शर कर्म-वर्तव्यभ्रष्ट हो जाता है । उसे अधीरता घेरती है, इससे वह क्रोधके वश हो जाता है, और फिर वह न करने योग्य करने लग पड़ता है, एक कर्ममेंसे दूसरेमें और दूसरेमेंसे तीसरेमें पड़ता जाता है । परिणामकी चिंता करनेवालेकी स्थिति निराशपकी-सी हो जाती है और अतमें वह विपत्तीकी भांति सारासारका, नाति-अनीतिका विवेक छोड़ देता है, और फल प्राप्त करनेके लिए हर किसी साधनसे काम लेता है और उसे धर्म मानता है ।" आता, या सरसकट निरपवाद परिणामानिषेधाला गीतेचा आधार नाही हे येथपावेतोच्या विवेचनात सविस्तर दाखविले गेलेच आहे. गीता कवळ स्वार्थस्वरूपी सक्रम परिणामाची इच्छा निषिद्ध मानते, अंतिम जेदस्वरूपी व त्याला साक्षभूत अशा परिणामाची इच्छा-कार कार, पण त्यांचे टापी आसक्तिदेशाल-गीताद्वार वर्ज्य मानीत नाहीत. अशा परिणामाच्या चिंतने मनुष्यानी अवस्था महात्मा गांधींनीं वर बर्निस्वाकारली होण्याची

धास्ती नाही. सकाम फळाच्या नाहीं लागणाऱ्याची अवस्था मात्र तशी होऊ शकेल. अधीरतेविषयी बोलावयाचें म्हणजे तिच्यात जर समातेचा, स्वार्थ-वृत्तीचा, अश नसेल तर तिला निंद्य मानण्याचें कारण नाही. अतिम ध्ये-प्राप्तीविषयी, योग्य परिणामाविषयी, अधीरताच हवी ! “गृहीत इव केशेषु मृत्युना धर्ममाचरेत्” या संस्कृत सुमाणिताचा आशय तरी हाच आहे ! आणि कविवर्य मोरोपतहि पुढील प्रसिद्ध केकात हेंच सांगतात—

म्हणा मज उताविळा गुणांचे घेतला; घाबरे—
असो मन असेंचि, वा भजक—बहिर्मेधा, बरे;
दिसे क्षणिक सर्व हें भरंवसा घडीचा कसे—
घरील मन, आधिनें बहु परिभ्रमें चाकसें (४५)
कृतातकटकामलध्वजजरा दिसों लागली,
पुरःसरगदासवें लागडता तनू मागली;
सहाय दुसरा नसे तुझविणें बळें आगळा;
न हो जरी उताविळा, स्वरिपु कापितो हा गळा. (४६)

अशा परमार्थविषयक उतावीळपणानें मनुष्य विषयाच होणार नाही, अधिका-धिक विषयपराङ्मुख होत जाईल !

परिणामाविषयी पूर्ण इच्छारहित राहूनहि ऐच्छिक कर्म शक्य आहे ही अशास्त्रीय व असभाव्य कल्पना ‘अनासक्तियोगा’तहि व्यक्त झालेली असून, तिच्या आधारेंच परिणामाची उपरोक्त सर्वव्यापक निंदा केलेली आहे. महात्मा गांधी लिहितात : “जो कर्म छोडता हे वह मिरता हे। कर्म करते हुए भी जो उसका फल छोडता है वह चढता है। फलत्यागका यह अर्थ नहीं है कि परिणामके सबधमें लापरवाही रहे। परिणाम और साधनका विचार और उसका ज्ञान अत्यावश्यक है। इतना होनेके बाद जो मनुष्य परिणामकी इच्छा किये बिना साधनमें तन्मय रहता है वह फलत्यागी है।” परिणामे-छेला सर्वस्वी त्याज्य मानल्यावर अविचारी, विवेकहीन कृत्याच्या पुरस्काराचा आरोप स्वतःवर येऊ नये म्हणून वरील वाक्यात परिणामाना वरवरचा राम-राम केला आहे ! असाच प्रकार इतगहि कितरेक भाष्यात आढळतो. आम्ही परिणामाची पक्क इच्छा वर्ज्य मानतो, परिणामाचा विचार त्याज्य मानीत नाही, अशी ही शाब्दिक पळ्याट आहे ! परंतु सूक्ष्म चिकित्सेपुढें ती ठिऊ

प्यासारखी नाही. मनात परिणामाची इच्छा उद्भवल्याशिवाय त्याच्या केवळ विचाराने वा ज्ञानाने मनुष्य कर्मप्रवृत्त होणार नाही. हे औषध देण्याचा परिणाम हा आजारी मनुष्य बरा होण्यात होईल हे माहीत असूनहि, हा परिणाम घडून यावा अशी इच्छा असल्याशिवाय कोणी उठून ते औषध रुग्णास देणार नाही. सभाव्य ज्ञात परिणाम 'इष्ट' वाटल्याशिवाय—ते प्रत्यक्ष वस्तुस्थितीत अवतीर्ण व्हावे अशी इच्छा त्याला झाल्याशिवाय—तो कर्म करणार नाही; व त्याच्या हातून त्याशिवाय कर्म झालेच तर ते ऐच्छिक स्वरूपाचें ठरणार नाही.

पण निष्कामता योग्य परिणामेच्छेला विरोधी नाही

आदर्श कर्म निष्काम असतें, फलाच्चा बाबतीत अनासक्त असतें, असें या भाष्यकाराचें नेहमाचें म्हणणें असतें. परंतु असें असलें तरी कर्त्याची ही निष्कामता परिणामेच्छेला पूर्णपणें विरोधी असली पाहिजे असें जें हे मानतात तें रास्त नाही. निष्कामता हा शब्द नकारात्मक आहे; त्यायोगें फक्त कामेच्छेचा अभाव दिग्दर्शित होतो. परंतु सान्याच इच्छा म्हणजे काही कामेच्छा नव्हत. काम म्हणजे इच्छा असें समीकरण हे भाष्यकार विनाकारणच मांडून गीतोपदेशाविषयी घोडळा निर्माण करण्याचा व त्याला अभ्यवहार्य अद्यात्मीय स्वरूप देण्याचा प्रयत्न करीत असतात, असें म्हणणें भाग आहे. अमुक कर्म निष्काम आहे असें म्हटल्यानें तें स्वार्थी नाही हे कळू शकेल; पण तें काय आहे याचा बोध होणार नाही तो करून ध्यावयाचा असल्यास कर्त्याच्या मनात निष्काम अशा कोणत्या अस्तित्वाची परिणामाविषयी इच्छा उद्भूत झाली हे सांगवें लागेल, सारांश निष्कामतेचा कामेच्छेशीं उपडच विरोध असला तरी परिणामेच्छेशीं किंवा परिणामहेतुकत्वाशीं तसा नाही, व तो आहे असें गीताहि मानीत नाही. या दृष्टीनें विचार केला म्हणजे दुसऱ्या अध्यायात स्थितप्रज्ञ-वर्णनाच्या मुरवातीसच—

प्रजहाति यदा कामान्सर्वान्पार्थ मनोगतान्

आत्मन्येवात्मना तुष्टः स्थितप्रज्ञस्तदोच्यते ॥२-५५॥

या मुप्रसिद्ध श्लोकांत स्थितप्रज्ञाचे ठावी फक्त अनित्य अशा स्वमुक्तदुःख-संबंधित इच्छाचा अभाव बघिला असून, तेथें कोणताच इच्छा शिक्क

राहत नाही असें म्हटलें नाही हें सद्बुद्ध ध्यानात येईल. 'काम' शब्दाचें विस्तृत स्पष्टीकरण पूर्वसंवादात केलेंच आहे. कामाच्या व्याप्तीत मोढणाऱ्या तेवढ्याच इच्छाचा या श्लोकात निर्देश असून, तद्व्यतिरिक्त इच्छाचा तेथें सवध नाही. या श्लोकाच्या उत्तरार्धाचें अवलोकनहि या विधानाला पुष्टि देतें. हा स्थित प्रथम स्वसुखासाठीं कोणत्याहि बाह्य वस्तूची इच्छा करित नाही, तें सुख तो स्वतःतच पाहतो. पण याचा अर्थ तो परहितार्थहि कशाची इच्छा करित नाही असें नाही. 'आत्म-येवात्मना तुष्ट' असला तरी त्याबरोबरच तो 'सर्वभूतहिते रत' देखील असतो हें विसरून चालणार नाही.^१

अवास्तव परिणामविरोधानें नीतिशास्त्रांत येणारी अगतिकता

कर्माकर्ममीमांसंतून परिणामविचाराला बहिष्कृत मानल्यानें नीतिशास्त्राच्या क्षेत्रात होणाऱ्या अगतिक अवस्थेचें येथें आणखी एक दृळ्ढळीत उदाहरण पाहा. स्वार्थराहित होऊन परिणामाविषयी पूर्ण उदासीनता हीच जर गीताशास्त्रानुसार नीतिमत्तेची कसोटी मानली, तर प्राणावरहि उदार होऊन पुनासारसीं कृत्यें करणाऱ्यांना काणत्या प्रकारें चूक ठरविता येईल ! मी हें कृत्य पूर्ण निष्काम होऊन, व परिणामाविषयी अनासक्त राहून, कलें आणि म्हणून तुमच्याच गीतार्थानुसार ते नीतिमान मानलें पाहिजे, अशा रीतीनें जर असा एखादा खुनी आत्मसमर्पण करू लागला तर त्याला हे भाष्यकार काय बिनतोड उत्तर देऊ शकणार ! ज्यांना अनासक्ति किंवा निष्कामता हेंच गीतातत्त्व वाटतें ते अशा कृत्याला निःसंदेह रीत्या आक्षेपाई ठरविण्यास समर्थ होतील असें वाटत नाही. श्री. महादेव देसाई यांनी आपल्या पुस्तकात एके स्थळा गीतेच्या नावावर खुनाचें समर्पण केलें जाण्याचा नेमका हाच प्रश्न उपस्थित केला आहे, परंतु आपल्या परिणामविरोधी भूमिकेवरून ते त्या समर्पणास समाधानकारक उत्तर मात्र देऊ शकले नाहींत ! उलट, त्यांनी

^१ यासाठी या श्लोकातील 'काम' शब्दाचें 'Desires' हें कित्येकांनीं केलेलें आत्मभाषांतर अतिव्याप्त वाटते, 'फल' शब्दाप्रमाणें 'काम' शब्दाच्या भाषांतरातहि selfish किंवा egoistic हें विशेषण जोडणें आवश्यक आहे याचप्रमाणें, गीता Desireless Action ची शिकवणूक देते हें म्हणणेंहि योग्य नाही, Desireless action ऐच्छिक (voluntary) असें शकणार नाही यापेक्षा श्री महादेव देसाईंनीं आपल्या पुस्तकाच्या शीर्षकात चापरलला selfless action हा शब्दप्रयोग अन्वर्थक व मार्मिक आहे

तेथे दिलेल्या उत्तरावरून गीताविषयक त्याच्या, व तत्सम इतर अनेकांच्या, दृष्टिकोनातील ठिसूळपणावर मात्र विदारक प्रकाश पडतो ! ते लिहितात :

“ But, it may be said, any man may call himself an instrument in the hands of God and perpetrate all kinds of excesses. Such an one has yet to arise and be believed in by the world ! ” Let not Christian friends run away with the thought that the teaching, however one explains it away, is bound to mislead people. There is indeed the fear of the Gita being used in defence of murder, but the world has luckily the rough and ready standard to judge the man who makes the claim to murder in God's name. The test, after all, is not the claim advanced by the doer of the deed, but how the world judges him ” (*The Gita According to Gandhi*, pp 107 8)

श्री. महादेव देसाईंनी घेतलेला बहुजनमताचा आश्रय !

ईश्वराच्या नावावर अत्याचार करणारा अद्याप जन्मास यावयाचा आहे असें या उताऱ्यातील प्रथम वाक्यात म्हटल असेल, तरी त्याच्या पुढेच तसें प्रत्यक्ष करणाऱ्या हिटलरचा निर्देश स्वतः लेखकानेंच केला असल्याने त्या-विपर्याी अधिक लिहावयास नका. पण ईश्वरसेवेच्या नावावर मानवी इतिहासात आजपावेतो किती तरी अवर्णनीय अत्याचार झालेले आहेत; निदान नारतवर्षास त्याचें हृदयभेदक स्मरण करून देण्याची आवश्यकता नाहीं ! पण इतकें कशाला, सुद्धा गीतेच्या आधारे एका अलीकडील विश्वविख्यात सुनी इत्याचें समर्थन करण्याच्या एका प्रयत्नाची माहिती आमच्या वाचकास असेलच. या दृष्टीने श्री महादेव देसाई यांचें वर उद्धृत केलेलें चौथें वाक्य अत्यंत विलक्षण प्रकारे भविष्यवादी (Prophetic) ठरलें आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं ! आतां उरला प्रश्न अद्या अत्याचार समर्थनावर जगानें विश्वास ठेवण्याचा. पण जगानें रॅबॉर्ट म्हणजे होच का अस्तरीस गीताप्रणीत नीत्यनीतिविवेकाची खरी कसोटी म्हावयाची ? बरील उताऱ्यांत याच एरुमेर कसोटीच्या मोरतो कशा अगतिकपणें सारसार निरक्या घेतल्या गेल्या आहेत हें सर्व प्जानात येईल ! तर्कनिष्ठ सायसायविचाराच्या मूळ कसोटीला लाया-

इत्यावर शास्त्रप्रामाण्य, जनमत, अशासारख्या दुय्यम कसोट्याचा आश्रय घेणें अपरिहार्यच आहे. परंतु बहुजनसमाजाचा निर्णय हमखास विनचूक असतोच असें नव्हे. शिवाय, समाज नेहमी एकमुत्तानें बोलतो असेंहि नाही. 'जग' भौगोलिक दृष्ट्या एक असले, व राजकीय दृष्ट्या एक असावेसे वाटले, तरी व्यक्तिमानसदृष्ट्या जगें अन्त आहेंत. बहुधा प्रत्येक व्यक्तीचें आपल्या इष्टमित्राहत्याचें एक विशिष्ट 'जग' असतें; व इतर जगापेक्षा तो त्याच्या निर्णयाची अधिक पर्वां करीत असतो. पण तेंहि असो. जगाचा असा निर्णय एकमुत्ती व विनचूक असतो असेंहि मानलें तरी तो देखील कशावर आधार-भूत असतो हें येथें अवश्य लक्षात घेतलें पाहिजे अशा निर्णयात जगाकडून उपयोजित्या जाणाऱ्या 'ओबडधोबड तयार कसोटी'चा खरा आधार म्हणजे परिणामाचा सारासारविचार हाच होय हें योग्य अवलोकनानें कळून येईल. स्वतःच्या वैयक्तिक निष्कामतेच्या, कर्मफलविषयक अनासक्तीच्या आधारे कर्त्याकडून समर्थित्या जाणाऱ्या अशा अत्याचारी कृत्याला बहुजनसमाज अनैतिक व गीताविरुद्ध मानीत असेल, तर तें समाजाचा गीतेच्या निष्कामपर किंवा अनासक्तिपर भाष्यावर पूर्ण विश्वास असतो म्हणून नव्हे, तर सुदैवानें तो तितका नसतो म्हणून ! गीताशास्त्रानुसार कर्मांत केवळ काम्यनिष्काम इतकाच भेद करून काम्य कर्में टाकावीं व निष्काम तितकीं करावीं, किंवा कर्मांत विहित-अविहित असा भेद नसून फक्त फलासक्ति तेवढी अविहित व तद्विषयक अनासक्ति विहित मानावी, अशा स्वरूपाचा ग्रह जर बहुजन समाजाच्या मनात खरोखर घर करून घेेल तर त्याचाहि निर्णय उपरोक्त अत्याचाऱ्याच्या स्वतःच्या समर्थनाहून भिन्नस्वरूपी असण्याची फारशी आशा नवी ! कारण या ग्रहाच्या आधारेच तर तो अत्याचारी स्वतःचें समर्थन करीत असतो. सारांश, अशा समर्थनाला खरोखर उत्तर द्यावयाचें असेल तर तें केवळ जगाच्या मताकडे घोट दाखवून देता येणार नाही. त्या कृत्याच्या एकदर परिणामाचा सूक्ष्म सारासारविचार करूनच तें द्यावें लागेल. ते परिणाम अनिष्ट असतील तर त्यापेकीं जे त्या कर्त्याकडून अपेक्षित असतील त्याची, व या-शिवाय जे त्याच्याकडून अनपेक्षित असताहि त्यानें अपेक्षिणें शक्य होतें त्याचीहि, जबाबदारी (ते त्याच्या वैयक्तिक दृष्टीनें निष्काम निःस्वार्थ स्वरूपी असले तरी) त्याच्या पदरी बांधून त्याला त्याबद्दल दोषी ठरवावें लागेल. कर्माच्या नीतिअनीति निर्णयाची ही खरी कसोटी असून गीतेलाहि ती अमान्य नाही.

गीतेतील एक विलक्षण श्लोक

आतापावेतोच्या विवेचनावरून श्रीमद्भगवद्गीतेतील कर्माकर्ममीमांसिबद्दल्या बऱ्याच अपसमजुतींचा निरास होऊन, अठराव्या अध्यायातील—

यस्य नादंकृतो भावो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते

हत्वापि स इमांल्लोकात्र हन्ति न निवध्यते ॥१८-१७॥

या विलक्षण दिसणाऱ्या श्लोकांतील खरा आशय वाचकाच्या ध्यानांत येईल अशी आशा आहे. अनेक भारतीय व परदेशी भाष्यातून या श्लोकाबद्दल विपरीत प्रह व्यक्त झालेला आढळून येतो. शुद्धबुद्धियुक्त व्यक्तीने कार्याकार्य-विषयक कोणतेच बंधन पाळण्याची आवश्यकता उरत नाही, ज्याचा अहंकार नष्ट झाला व बुद्धि फलाकांशेपासून मुक्त झाली त्याने कोणतेहि कर्म केले तरी त्याचे त्याला बंधन लागत नाही, असा आशय या श्लोकातून बहुधा ग्रहण केला जातो. अशा पुरुषाच्या हातून कोणतेच पाप घडणे शक्य नसून, सर्व करूनहि तो पापपुण्यापासून मुक्त राहतो; त्याने अखिल जगताचा नाश केला तरी काही एक केल्याप्रमाणे होत नाही; सर्व प्राणिमात्रांचा त्याने वध केला तरीहि त्याला दोष लागत नाही; अहंकाराचा त्यास केल्याने त्याचे सर्व दोष दूर होतात; सर्व विश्वाचा त्याने घात केला तरी त्याचे कर्तृत्व त्याबद्दल न येऊन तो त्यामुळे बद्ध होत नाही; इत्यादि अर्थांचे आरोप या श्लोकावर केले गेले आहेत।^१ या श्लोकाचे असे अर्थ करणे म्हणजे निष्काम निरहंकार तृप्ति हीच कर्माकर्माची गीतोक्त एकमेव इशेटी आहे हे मान्य करणे होय. परंतु गीतेची कसेटी इतकीच

- १ 'रहस्य' पृ. ४८६; व शिवाय ज्ञानेश्वर, करंदीकर, मातपंडेकर, M. M. Chatterji, इत्यादींनी स्पष्टीकरण पाह्या. महप्रभा गोपीना या श्लोकावर करावी लागणारी समानांथा पाहण्यालायक आहे ('अनाशक्तियोग' पाह्या; पण त्या शिवाय *The Gita According to Gandhi*, pp. 365-66 हेहि पाह्या) या श्लोकाचा निरपवाद अहिंसावादाशी नेऊ बसणे शक्य नाही. पण ते मान्य न करता, भूमतीच्या काष्णिक रेषेद्वारे हा एक काव्यात्मक आदर्श गातेने घडिला असून तो एक परमेश्वरालाच लागू पडेल, मानवाने त्याच्या पातळाचा प्रत्यक्ष स्पर्श नसे अशा टिप्पणी त्यांनी जोडली आहे। यद्युक्त या श्लोकाने अतिमानव असे दाही नाही. कर्तव्यपातळीचे भावनेत व अहिंसा-हावे भवे धर्मेमुक्त निष्काम व निरहंकार मृत्ताने काव्यात देण न ही हा त्याचा इत्थर्थ आहे.

नसून आदर्श कर्माच्या कार्यत्वालाहि गीता महत्त्व देते हें आपण पाहिलेंच आहे. यासाठी त्याला सुसंगत असाच याहि श्लोकाचा वास्तव आशय असला पाहिजे हें उघड आहे.

वासवघात या श्लोकाच्या उत्तरार्धातील 'इमान् लोकान्' या शब्दाचा अर्थ निश्चित करणें आवश्यक आहे. वरील माध्यकार याचा अर्थ 'सारं विश्व-मानं विश्व, सृष्टीतील यच्चयावत् प्राणिजात किंवा निदान अखिल मानवप्राणी' असा करित असतात. आणि मग, सर्व प्राणिमात्रांचा घात किंवा वध - एक माध्यकार (श्री. मानु) तर 'सून' हा शब्द देखील वापरतात !- हें उघडच सामान्य दृष्टीने पराकोटीचे निरर्थक अस्त्याने, तेंहि करून जर हा निष्कामप्रवृत्त माणूस दोषात व बधनात पडत नाही, तर इतर सहानु-सहान कृत्यापकृत्याची कथाच काय, असा ध्वनि या श्लोकातून काढणें शक्य होतें. आणि, एकदा बुद्धि फलनिरपेक्ष व निरद्वंद्व शाली म्हणजे केव्हाहि कर्म करिताना तें कार्य अगर अकार्य आहे या विचारात पडण्याचे कारण नाही या मतास या श्लोकाच्या द्वारे चांगलीच पुष्टि मिळाल्याचा आभास अशा प्रकारे निर्माण होतो. परंतु, आमच्या अल्पमतीप्रमाणें 'इमान् लोकान्'चा हा अशा स्वरूपाचा अर्थ करणें अयोग्य आहे. या समारोपात्मक अठराव्या अध्यायात श्रीकृष्ण पुनः कुण्ठेनावर तत्समयीं समोर उभे टाकलेल्या बोद्ध्या-कडे दृष्टिक्षेप करून अर्जुनाजवळ हे उद्गार काढीत आहेत, आणि त्याला त्या युद्धाचे पारदर्शित्व पटवून देत आहेत. हें ध्यानात घेतलें म्हणजे प्रस्तुत शब्दाचा 'हे येथें युद्धाथ बुद्ध्यासमोर उभे असलेले लोक' असा अर्थ साहजिकच निष्पन्न होतो. याचा या रणक्षेत्रावर वध करणें हें तू समजतोस त्या-

१ श्रीरामानुजाचार्यांनी या श्लोकातील इत्येचा संवध त्या युद्धापुरताच मर्यादित मानला आहे हें येथें नमूद करण्यालायक आहे ते म्हणतात. "इमान् लोकान् युद्धे हत्वाऽपि तांश्च निहन्ति, न केवलं भाष्मादीनित्यर्थः । ततस्तेन युद्धाख्येन कर्मणा न निवर्ण्यते, तत्कलं नानुभवतीत्यर्थः" आशकराचार्यांनी 'बुद्धिर्यस्य न लिप्यते' याचा 'ज्याचा बुद्धि मी या कर्मांमुळे नरकोत जाईन असा विचार करीत बसत नाही' असा चमत्कारिक अर्थ दिला आहे ! अर्जुनाने या युद्धापासून नरकवास प्राप्त होण्याची जी चिंता व्यक्त केली होती (१-४२, ४४) तिला उद्गहन श्रीकृष्णांनी हे म्हटलें आहे अशा आचार्यांचा समज दिशता पण ता योग्य नव्हे नरकविषयक चिंता मनुष्याने केलेलीच पाहिजे, यातून तिला निषिद्ध मानलेलं नाही, हें आपण माग पाहिलेच आहे.

प्रमाणें एक अकार कृत्य नसून कार्य व नियतीच्या अपरिहार्य घटनाक्रमातील एक आवश्यक अंश आहे. हें श्रीकृष्णानीं अर्जुनास यापूर्वीच्या अध्यायातून प्रतिपादन केलेंच असल्याने, हें कृत्य निष्काम व निरहंकार रीत्या केल्यास ह्यापापाची व कर्मबंधनाची यत्किंचितहि भीति उरणार नाही हें आता या श्लोकात श्रीकृष्ण सागत आहेत. यासंबंधात अकराव्या अध्यायातील पुढील श्लोकाकडे दृष्ट टाकली म्हणजे प्रस्तुत 'इमान् लोकान्' या शब्दद्वयामागील गीताकाराच्या आशयावर स्पष्ट प्रकाश पडेल. विश्वरूपदर्शनप्रसंगी श्रीकृष्ण म्हणतात—

कालोऽस्मि लोकक्षयकृत्प्रवृद्धो । लोकान्समाहर्तुमिह प्रवृत्तः

ऋतेऽपि त्वा न भविष्यन्ति सर्वे । येऽवस्थिताः प्रत्यकीनेषु योधाः

१

॥ ११-३२ ॥

तस्मात्त्वमुत्तिष्ठ यशो लभस्व । जित्वा शंभुङ्क्स्व राज्यं समृद्धम्
मयैवैते निहताः पूर्वमेव । निमित्तमात्रं भवं सव्यसाचिन् ॥३३॥

या वरून कोणत्या 'लोकांच्या' इत्येवढील श्रीकृष्ण अर्जुनाजवळ बोलत आहेत हें दिसून येतें. कुवक्षेत्रावर त्या वेळीं अर्जुनाच्या समोर युद्धार्थ उपस्थित अशा त्या लोकांचा मृत्यु स्वतः परमेश्वरानेंच 'परित्राणाय साधूनाम्' व 'धर्मसंस्थापनार्थाय' निमित्त करून ठेवला असल्याने, आता तो मृत्यु घडवून आणण्याचें कर्म स्वतःला केवळ निमित्त मानून, निष्काम व निरहंकार होऊन, केल्यास घटनात पडण्याचें कारण नाही असा प्रस्तुत श्लोकाचा ध्वनि आहे. सान्या प्राणिमात्रांच्या इत्येचा तेथे अर्थाअर्था काही सव्य असेलसे वाटत नाही एवच याहि श्लोकात कार्याकार्यविचाराला अनावश्यक ठरविलेले नाही. या श्लोकानुसार कर्म करावयाचें म्हटलें तर तें कार्य आहे हें प्रथम निमित्त ठरविणें आवश्यकच असून, तें तसें असल्यास सकाम व साहकार वृत्तीनें करण्यापेक्षा तेंच निष्काम व निरहंकार वृत्तीनें करणें अधिक भेष्ट होय हें गीताकार बेध सागत आहेत.

निष्काम निरहंकार व्यक्तीलाहि कार्याकार्य विवेक आवश्यक

पाहा की, निष्काम व निरहंकार वृत्तीच्या व्यक्तीन अखिल प्राणिमात्रांची हत्या केली तरी तो निर्दोषी राहील असें जर भोक्त्राचें सरोत्तर मत असतें, तर तिष्ठन्ना अभ्यापात खुद्द स्वतःला याच दोषानासून कयाडानें अद्वि

ठेवण्याची काळजी त्यांनी का व्यक्त केली असती? गीतापदेश करणाऱ्या स्वतः योगेश्वर श्रीकृष्णाच्या पूर्ण निष्काम, शुद्ध, निरहंकार वृत्तीबद्दल तर कोणास शका नाही ना? शिवाय “न मा कर्माणि लिम्पन्ति न मे कर्मफले स्पृहा” (४-१४) असे त्यांनी स्वतःच म्हटलेहि आहे. मग आता, बरील माध्यकाराचा अर्थ मान्य केला तर अशा श्रीकृष्णाने आपण कोणाच्या—या विश्वाच्या—हलेल्या कारणीभूत झालों काय किंवा न झालों काय याची एत कशाळा बाळगावी? परंतु स्वतः श्रीकृष्णच चिंता व्यक्त करतात की, मी जर योग्य प्रकारे कर्माचरण करीत राहिलों नाही तर—

उत्सीदेयुरिमे लोका न कुर्या कर्म चेदहम्

संकरस्य च कर्ता स्यामुपहन्यामिमाः प्रजाः ॥ ३-२४ ॥

म्हणजे, बुद्धि पराकोटीची शुद्ध, अलिप्त, अहंकाररहित असूनहि आपल्या आचरणाचा परिणाम म्हणून कोणाची विनाकारण हत्या तर नाही होणार अशी काळजी स्वतः भगवान् श्रीकृष्ण देखील वाहत असतात। असे असता इतरांना ते या बाबतीत निश्चित राहण्याचा विपरीत उपदेश कसा करतील? म्हणून प्रस्तुत विचाराधीन श्लोकातील ‘इमान् लोकान्’ चा अर्थ ‘हे अखिल प्राणिजात’ ‘सर्ग मानवजात’ असाहि करण्याचा आमद्द धरला, तरी या श्लोकाचे स्पष्टीकरण करिताना ‘या लोकाची हत्या’ या शब्दप्रयोगाला ‘ती विश्वहितार्थ आवश्यक व अपरिहार्य अर्थात् कार्य असेल तेव्हा’ अशी पुरवणी अभ्यादत मानणे आवश्यक आहे. असे केलें म्हणजे कार्याकार्य विवेकाचा वर्ज्य मानून निष्कामवृत्तीला, फलविषयक अनासक्तीला, नीतिशास्त्रात एकमेव स्थान देणाऱ्या एकागी मतप्रणालीला या श्लोकात समर्थन आढळणार नाही. आणि उलट असे न करणे म्हणजे या श्लोकाच्या विपर्यस्त—व प्रसंगी भयानक—दुरुपयोगाला मुक्तद्वार करून देणें होय।

डा. राधाकृष्णन् यांचा अभिप्रायः त्यांतील हेत्वाभास

हे विवेचन संपविण्यापूर्वी आणखी एका मुद्याचा विचार दृष्ट होईल. निष्काम व्यक्तीनेहि कार्याकार्यविवेक राखण्याची जी आवश्यकता वर प्रतिपादन केली आहे, तिजवर कोणी कदाचित् असा आक्षेप घेतील की, अशा व्यक्तीने पापकर्म करित राहावे असे कोणाचेच म्हणणें नसून, तिच्या हातून

कुकर्म होणारच नाही हे उपरोक्त माध्यकाराचें म्हणण आहे. ज्याची पलाकाशा व अहंकारवृत्ति नष्ट झाली तो कुकर्म काय म्हणून करील ! म्हणून अशा मनुष्याच्या हातून अकार्य कर्म घडणेंच असभव आहे. तो जें जें करील ते शुभच असेल. अकार्य कृत्याची इच्छाच जर त्याच्या मनात उद्भवणें शक्य नाही तर कार्याकार्यभेदाची त्याच्यापुढें काय मातन्वरी ! अशी विचारसरणी व्यक्त करीत डॉ. राधाकृष्णन् श्लोक १८-१७ च्या स्पष्टीकरणात म्हणतात :
 " This passage does not mean that we can commit crimes with impunity He who lives in the large spiritual consciousness will not feel any need to do any wrong Evil activities spring from ignorance and separatist consciousness and from consciousness of unity with the Supreme Self, only good can result."
 श्री जयदयाल गोयन्दका लिहितात: " क्योंकि अहंता, ममता, आसक्ति और स्वार्थबुद्धिका अभाव हो जानेके बाद पापकर्मोंके आचरणका कोई कारण नहीं रह जाता." इतरहि अनेकांनी ही कल्पना व्यक्त केली आहे.

परंतु या विचारसरणीत एक हेत्वाभाव आहे. स्वार्थ नष्ट झाला तर हातून कुकर्म होण्याचा सभवच राहत नाही असे हे म्हणतात. पण यात हे गृहीत धरलें आहे की, कुकर्म हे नेहमी स्वार्थोद्भवच असतें. निःस्वार्थी भूमिकेवरून आचरण करीत असताहि कुकर्माचरण अगदीं अशक्य आहे काय ! पूर्वसंज्ञात आपण कर्तव्यभ्रष्टतास्वरूपी मोहाचे भिन्न प्रकार पाहिले असून निष्काम मोहाच सविस्तर विवरण केलें आहे हे वाचकास स्मरतच असेल मनुष्याची बुद्धि निष्काम, पलाकाशागदित झाली तरीहि विवेचक बुद्धीच्या घोषव्यानुळें तो अकार्य कर्म आचरू शकतो हे तयें सोदाहरण दाखविलें आहे. पार कशाला, खुद्द गीतापदेशाला कारणीभूत होणारा अजुनाचा माह असाच म्हणजे निष्कामस्वरूपी होता. त्या सर्व विवेचनाची पुनरुक्ति येथ अर्थातच आवश्यक नाही. डॉ. राधाकृष्णन् म्हणतात त्याप्रमाणें निःस्वार्थी व्यक्तीला मुरात जाणून-बुजून पापकर्म आचरणाची जरी इच्छा न झाली, तरी अहेतुद्वयणें, बौद्धिक चुकीने, त्याच्या हातून अकार्य कर्म घडून येणे अशक्य नाही. अनेकांचे या महत्त्वाच्या गोटीकडे दुर्लक्ष होत असतें. आणि म्हणूनच सतःच्या

निष्कामतेवर, अनासक्तवृत्तीवर, सर्वस्वी विसवून कोणी कार्याकार्यविवेकास अनावश्यक मानणे घोष्याचे ठरेल—भारताच्या इतिहासात ते तसे ठरेले आहे! बुद्धिफलाविषयी अनासक्त असली तर कर्मप्रवृत्ति शुद्धस्वरूपी होईल; पर त्याशिवाय कर्माच्या तपशिलाचा प्रश्न उरतोच की! त्यासाठी कार्याकार्यविचार आवश्यक आहे.

कर्तृनिरपेक्ष नीतिकसोटीची आवश्यकता

शुद्धबुद्धि व्यक्तीच्या हातून कुकर्म घडणेंच शक्य नाही असे हे म्हणतात, त्यावेळीं असा प्रश्न करावासा वाटतो की, कुकर्मांची याची व्याख्या तरी काय आहे! या प्रश्नाच्या ऊहापोहानें याच्या भूमिंतील अर्धसत्य ठिसूळपणा अधिकच व्यक्त होईल. मीज अशी असते की, कुकर्म व सत्कर्म याच्या स्वतंत्र व्याख्या करण्याऐवजी, निष्काम बुद्धीनें केले जाणारे ते सत्कर्म व सकामतेनें केलेले ते सारे दुष्कर्म अशा व्याख्याच ते प्रथम गृहीत धरीत असतात! असे केल्यावर अर्थातच निष्काम व्यक्तीच्या हातून पापाचरण शक्यच नाही हे सिद्ध झाल्यासारखें दिसतें! परंतु जें सिद्ध करावयाचें तेंच निराळ्या स्वरूपात प्रथम गृहीत धरावयाचे हा प्रकार तर्कशुद्ध कसा ठरेल? निष्काम बुद्धीनें केले जाणारे ते सर्व सत्कर्मच असतें हे तरी तुम्ही कशावरून मानता, असे दाना पुढें विचारल्यास, निष्काम मनुष्य पापाचरण करणें शक्यच नाही म्हणून, असे हे उत्तर देतील. म्हणजे चर्चा पुनः पूर्वपदावर येऊन याचें विवेचन केवळ वतुळाकार ठरतें! परंतु निष्काम असूनहि अकार्य कर्म हातून घडू शकत हें पाहिलें म्हणजे या वतुळाची भ्रामकता स्पष्ट होते निष्कामता, फलविषयक अनासक्ति, ही एक वैयक्तिक (subjective) कसोटी आहे. कार्य कर्माची व्याख्या करिताना कोणतीहि कर्तृनिरपेक्ष (objective) कसोटी वापरून पाहिली म्हणजे निष्काम व्यक्तीच्या हातून अकार्य कर्म शक्यच नाही या मताची अयथार्थता नजरेस येईल. उदाहरणार्थ, शास्त्रप्रामाण्याचीच कसोटी का घ्या ना! शास्त्रानुसूल ते ते कार्य व शस्त्रविरुद्ध ते ते अकार्य असें जरी मान्य केले तरी, निष्काम व्यक्तीच्या हातून प्रसर्गी बौद्धिक अज्ञानानें शास्त्रविरुद्ध आचरण होण्याचा संभव मान्य करावा लागेल. अर्थां निष्काम व्यक्ति जाणुनबुजून शास्त्रविरुद्ध वर्तन करण्याची इच्छा करणार नाही हें मानले तरी, शास्त्रार्थ नीट

१ पाथिमास्य तर्कशास्त्रात याला Fallacy of Petitio Principii म्हणतात.

समजण्यात न आल्याने त्याच्या हातून सदेप कृत्य घडण्याचा सभव मुळींच नाही काय ? शास्त्रार्थ खरोखर काय आहे व काय नाही याची शक्य तितकी शहानिशा करणे हे त्याचें कर्तव्य नव्हे काय ? किंवा स्वतःच्या निष्कामतेवर विसधून तो त्या बाबतीत कमीअधिक उदासीनता दाखवू शकेल ? जर अशा उदासीनतेमुळे त्याच्या हातून शास्त्रविरुद्ध आचरण घडले तर शास्त्रप्रामाण्याच्या कसोटीस मानणारा नीतिशास्त्रवेत्ता त्या आचरणास निष्काम पण अकार्य कर्माच्या कोटीत घातलेलं यात संशय नाही. सारांश, कर्माकर्म निर्णयार्थ केवळ वैयक्तिक कसोटी गृहीत न धरिता कोणतीही कर्तृनिरोधक कसोटी मान्य केली तर निष्काम व निरद्वंद्वार वृत्तीच्या कर्त्याकडून अकार्य कर्म शक्यच नाही या भ्रमाचा फोलपण उपड होईल.

निष्कामतेचे भिन्न अर्थ

बरें, इतक्यावरहि जर कोणी निष्कामकर्मवादी असें उत्तर देऊ पाहील कीं, जोंपावेतों मनुष्याच्या हातून अकार्य कर्म घडण्याचा सभव आहे तोंपावेतों तो खरोखर निष्कामच नव्हे, तर हा युक्तिवादहि फार वेळ टिकण्यासारखा नाही. कारण ज्याप्रमाणे वर दुष्कर्माची व्याख्या विचारली तशी येथें निष्कामतेची विचारली म्हणजे झालें. निष्काम म्हणजे पूर्णपणें निरिच्छ, सर्व इच्छांनीं रहित, असा अर्थ केला तर असें ऐच्छिक कृत्य शक्यच नाही हे वर सांगितलेंच आहे. आता, निष्काम म्हणजे स्वार्थी-इच्छा रहित असा अर्थ केला तर अशी निष्कामता अकार्य कर्माचा मार्ग पूर्णपणें रोधून धरू शकत नाही. कर्मांत अकार्यता दोन द्वारानीं प्रवेश करू शकते—काम म्हणजे स्वार्थावृत्ति, व बौद्धिक घोटाळा. निष्कामतेनें पहिलें द्वार बंद केलें तरी अकार्यतेच्या प्रवेशार्थ दुसरे उरतेंच ! आणि शेवटीं, जर निष्कामतेंत निःस्वार्थापणा व, शिवाय कार्याकार्यतेचे यथार्थ ज्ञान या दोहोंचाहि समावेश केला तर मात्र अशा 'निष्काम' व्यक्तीच्या हातून नेहमींच कार्य कर्म घडेल हे खरें असलें, तरी निष्कामतेचा असा अर्थ करण्यात उपरोक्त लेखकाची एकांगी भूमिका सोडून आमचें मत स्वीकारलें गेलें असेंच स्पष्ट होणार नाही काय ? निष्कामतेचा असा द्विविध अर्थ करायचाचें ठरविलें तर निष्कामता हीच नीतिअनीतीची कसोटी होय हे मत मान्य करावयास हरकत राहणार नाही. परंतु निष्कामतेचा सर्वसाधारणपणें असा अर्थ केला जात

नाहीं ही एक गोष्ट; आणि शिवाय या द्विविध अर्थांच्या निष्कामतेत काय-
कार्यविचार समाविष्ट असल्याने ती परिणामविरोधी नसून परिणामविचारास
मान्यता प्रदान करणारी आहे हे हि ध्यानात घ्यावे लागेल !

निष्कामतेचा नेहमींचा अर्थ करून तिला नीत्यनीतीची एकमेव कसोटी
मानण्यात आणलीहि एक महत्त्वाची आपत्ति अशी आहे की, अमुक कर्ता
सरोखर निष्काम आहे किंवा नाही हे ठरविण्याचे इतराजवळ काहीच
निश्चित साधन उपलब्ध नसते ! एखादा कर्ता स्वतःला पूर्णपणे निष्काम व
निरहकार म्हणत असताहि तो तसा सरोखर नसू शकेल हे खरे; पण हे
इतरांनी सिद्ध कसे करावयाचे ! ज्याच्या हातून अकार्य कृति पडते तो
अतर्क्यांनी सरोखर निष्काम नव्हेच असे गृहीत धरूनहि हा प्रश्न सुटणार
नाहीं; कारण हे विधान प्रमाण मानले तरी या मनुष्याचे कृत्य सरोखर
कार्य आहे किंवा नाही हे येथे प्रथम ठरवावे लागेल. आणि ते ठरविताना
त्या कर्त्याची तथाकथित निष्कामता अगर सकामता विचारबाध मानावी
लागेल; कारण तो निष्काम आहे अगर सकाम आहे हाच तर वादाचा मुख्य
प्रश्न आहे यासाठी त्याची कृति कार्य आहे किंवा अकार्य हे त्या कृतीच्या
एकदर परिणामाचा सारासाराविचार करून ठरविण्याशिवाय गत्यतर नाही !

गौतमीय स्वयंपूर्ण उदात्त नीतितत्त्व

सारास, केवळ वैयक्तिक निष्कामवृत्तीवर, फलविषयक अनासक्तीवर,
सुसंगत नीतिशास्त्राची इमारत उभारणे शक्य नाही. तसे करण्याचे आजपावे-
ताचे पौरस्त्य व पाश्चिमात्यहि प्रयत्न विफल ठरलेले आहेत. आणि इतक्या-
थरहि असा आणखी एखादा प्रयत्न करून पाहण्याची कोणाची इच्छा असली,
तर त्याच्या आढ न येता, निदान गीतोक नीतिशास्त्राची रचना त्या एक-
साधारणी स्वरूपाची नाही इतकेच आम्ही सरतेशेवटी आमच्या वाचकांच्या
निदर्शनास पुनः आणू चाहतो. केवळ वैयक्तिक निष्कामतेला नीत्यनीतीची
एकमेव कसोटी मानल्यास मानवी ससारात तिच्या नावावर केवढे निपर्णस व
घोमले समयतील याची यथातथ्य कल्पना बाळगून, वास्तवता व आदर्श
यांची मार्मिक सांगड घालणाऱ्या गीताकार विभूतींनी “ तस्मादसक्तः सतत
कार्ये कर्म समाचर ” (३-१९), “ अनाश्रितः कर्मफलं कार्यं कर्म करोति
यः ” (६-१) इत्यादि वचनांतून निष्कामतेचरोचरच कर्माच्या कार्यतेवरहि

जोर दिला असून, हीच रास्त भूमिका गीतेंतील नीतिविवेचनात इतरत्रादि बाळगलेली आहे. आणि म्हणूनच निष्कामता व निरहंकारिता याचा कितीहि उपदेश गीतेंत केलेला असला, तरी त्याबरोबरच प्राप्त परिस्थितीत कार्य अशा एका विशिष्ट कर्माबद्दलचा—युद्धाचा—स्पष्ट आग्रह भीकृष्णार्नी आपल्या विवेचनात अयपासून इतिपावेतों अर्जुनाबद्दल वारवार व्यक्त केला आहे. तसेंच सर्व गीतोपदेश ऐकल्यावर अर्जुनाने शेवटी श्लोक १८-१३ मध्ये जे उद्गार काढले आहेत, त्यातहि हा मी आता तुझ्या आदेशानुसार पूर्णपणे निष्काम, निरहंकार, फलाविषयी अनासक्त झालो आहे, या गुणाची माझी हसलेली स्मृति मला पुनः प्राप्त झालेली आहे, असा त्याचा प्रमुख—किंवा निदान इतकाच—आशय नसून, आम्हीं यासंबंधात मागे साहाय्या प्रकरणात म्हटल्या-प्रमाणे (पृ. ६९) “कर्तव्याकर्तव्याविषयी जो अज्ञानस्वरूपी मोह अर्जुनाच्या मनात निर्माण झाला होता, व ज्यामुळे त्या क्षणाचे आवश्यक युद्धकर्तव्य करण्यास त्याने तीव्र विरोध दाखविला होता, तो त्याचा मोह नष्ट होऊन ते आपले कर्तव्य पार पाडण्यास तो तयार झाला” हा त्या उद्गाराचा प्रमुख आशय आहे.

श्रीमद्भगवद्गीतेंतील कर्माकर्ममीमासेचे हे महत्त्वाचे तत्त्व आतापावेतोंच्या एकदर विवेचनावरून स्पष्ट होईल अशी आशा व्यक्त करून, गीतातत्त्वदर्शनाच्या एका प्रमुख अंगाच्या या प्रदीर्घ चर्चेचा येथे समारोप करितों.

प्रकरण एकविसावें

गीताकारांचा बुद्धियोग

आदर्श जीवनांत कर्माचें स्थान

नीतिशास्त्रांतील ज्या दोन मूलभूत प्रश्नांचा अठराव्या प्रकरणाच्या प्रारंभी "उल्लेख केला आहे त्यातील पहिल्याची चर्चा येथपावेतो झाली असून, दुसऱ्याची आता करावयाची आहे. मानवी जीवन व्यतीत करण्याचा आदर्श प्रकार, क्रांती ? त्यात केवळ ज्ञानोपासनेलाच स्थान असावें किंवा कर्माचरणा-लाहि असावें ? ज्ञानप्राप्तीपूर्वी कर्माची आवश्यकता नाकारणारा सहसा कोणी आढळत नाही; परंतु यथार्थ ज्ञान प्राप्त झाल्यावर, हृदयप्रथि भेद पावून सशर-निरास झाल्यावर, लौकिक दृष्ट्या कर्माचरण चालू ठेवणे आवश्यक आहे किंवा नाही हा वादाचा मोठाच विषय होऊन बसला आहे. तसे पाहिले तर या प्रश्नाचा सद्य पूर्णज्ञानी सिद्ध पुरुषार्थी असून, ते स्वतः अशा वादाच्या भानगडीत कचितच पडत असल्याने, त्या पायरीपावेतो न पोचलेल्या इतर व्यक्तींनी उगीचच सिद्धावस्थाविषयक चर्चेच्या या नसत्या उठाटेवीत कशात पडोवें अशी एक शका येणें साहजिक आहे. या आक्षेपात मुर्खीच तथ्य नाही असें नाही, व या दृष्टीने पाहता गीतोक्त नीतिशास्त्राच्या चर्चेत आजपावेतो सा प्रभाला फाजील महत्त्व दिलें गेलें आहे असेंहि म्हणावेसे वाटतें. सिद्ध पुरुषार्थी आदर्श जीवन कर्ममय असावें किंवा कर्मसन्त्यासमय असावें या प्रश्नाच्याच विचारांत मग होऊन, सिद्धावस्थेत विफलानें असले तरी निदान अधिदावस्थेत निर्विवादपणें आवश्यक अशा कर्माचरणाचें आदर्श स्वरूप कोणते या प्रश्नाकडे अनेक प्रश्नातून कमी अधिक दुर्लक्ष झाल्याचें आढळून

येते. आपल्या प्रस्तुत विवेचनात आपण प्रथम आदर्श कर्माच्या स्वरूपाची सविस्तर चर्चा केलेलीच आहे

पण असें असले तरी सिद्धावस्थेतील जीवनाविषयीच्या या दुसऱ्या प्रश्नाचाहि विचार अगदीच निरर्थक आहे असें मात्र नाही. सिद्धावस्थेत जर सर्वकर्मसंन्यास अपेक्षित असेल तर त्या मानानें तत्पूर्वीच्या अवस्थेतील कर्माचरणानें महत्त्वहि काहीसें कमी मानल जाईल, आणि उलटपक्षी तें अधिक राहिल कल्पना करा की, एका पितृहीन अज्ञान मुलासाठी सरकारनें एक पालक नियुक्त केला आहे. आता, मुलगा सज्जन होताच पालकाची सेवानिवृत्ति निश्चित असेल, तर घरातील नोकरचाकर त्याच्या आज्ञा बेतानातानेंच पाळतील। आणि विशेषतः मुलाची सज्जनावस्था असज्जशी जवळ येत जाईल तसा त्या पालकाचा दरारा कमीकमी होत जाईल. उलट मुलगा बघात आल्यावर (त्याला 'ज्ञानप्राप्ति' झाल्यावर!) देखील ती व्यक्ति, पालक म्हणून नसली तरी आदरणीय सहागार किंवा उपदेशक म्हणून राहणारच आहे असें जर निश्चित असलें, तर तिच्या शब्दाला त्या घरात (मुलाच्या 'ज्ञानप्राप्ति' पूर्वीहि) अधिक मान मिळत राहिल हें उघड आहे. यासाठी कर्माच्या सिद्धावस्थेतील स्थानानें त्याच्या सिद्धिपूर्वकालीन महत्त्वावरहि थोडाफार परिणाम पडतो शिवाय, आपल्यास सिद्धावस्था व कर्मव्यवहार याच्या सवधाविषयी गीताकाराचा काय दृष्टिकोन आहे हेंच येथें मुख्यत्वे पाहावयाचें असून, अन्य कोणाचें काय स्वतंत्र मत आहे त्याची चर्चा कर्तव्य नाही. योगेश्वर श्रीकृष्णाच्या मुखे या विषयावर जे विचार प्रगट झाले आहेत त्याचा नक्की आशय काय आहे हें आपल्यास ठरवावयाचें आहे.

दोन विरुद्ध मते

याबाबतीत भी शंकराचार्यांचा अभिप्राय प्रसिद्धच आहे. त्याच्या दृष्टीनें गीतेक्त आदर्श जीवनात कर्माला स्थान नाही. ज्ञानप्राप्तिपूर्वी (ज्ञानमार्गाचा अवलंब करण्याइतका अधिकार येण्यापूर्वी) चित्तशुद्धयर्थ कर्म आवश्यक असलें, तरी पुढील मार्ग व अंतिम ध्येय केवळ ज्ञानस्वरूप व सर्वकर्मसंन्यासात्मक असून आरंभीचें कर्माचरण हें तेथें जाण्याचें केवळ साधन मात्र होय. अग्नि इतर वस्तूना जाळून शेवटी स्वतःहि अतर्धान पावतो, तद्वत् योग्य कर्माचरणानें अत.ऊरणातील सर्व किस्मिप भस्म होऊन

चित्त ज्ञानप्राप्तीस पात्र झाल्यावर शेवटीं कर्म स्वतःहि अतर्धान पावतें, किंवा वाटल्यास, ज्ञानरूपी अग्नीनें सर्व कर्म जळून जातें असेंहि म्हणता येईल. आचार्यांना हें मत इतर वेदान्त ग्रंथात दिसतें इतकेंच नव्हे, तर खुद्द गीतेंतहि हेंच प्रतिपाद्य आहे असें त्यांना वाटते. अर्जुनास तात्कालिक आचरणार्थ युद्धकर्माचा आदेश दिला असला तरी अर्जुन ज्ञानास अधिकारी नव्हता म्हणून तो दिला, व ज्ञान्यासाठीं गीताकारांनीं सर्वकर्मसंन्यासच प्रतिपादन केला आहे असें आचार्यांचें म्हणणें आहे. 'या दृष्टीनें त्यांनीं श्लोक २-४७ मधील "कर्मण्येवाधिकारस्ते" या सुप्रसिद्ध पदाचा अर्थ लावताना "तव च कर्मण्येवाधिकारो न ज्ञाननिष्ठाया" असें म्हटलें असून, मधुसूदन सरस्वतींनीं याची अधिक फोड करून "ते तवाशुदान्तःकरणस्य तात्त्विक ज्ञानोत्पत्त्ययोग्यस्य कर्मण्येवान्तःकरणशोधकेऽधिकारो मयेदं कर्तव्यमिति बोधोऽस्त्यु न ज्ञाननिष्ठारूपे वेदान्तवाक्यविचारादौ" असे स्पष्ट म्हणून टाकलें आहे। या सप्रदाराभ्यां मतानुसार अर्जुन अशुद्धचित्त व म्हणून ज्ञानबोधार्थ अपात्र असल्यानें केवळ कर्माधिकारी होता. अर्थात् गीतेंत जेथें जेथें ज्ञानाचा व कर्मसंन्यासाचा उपदेश असेल तेथें तो अर्जुनासाठीं नसून ज्ञानाधिकारी व्यक्तीसाठीं आहे हें ओघाने आलेच. हे भाष्यकार अशा प्रकारें गीतोपदेशाची—अर्जुनासारख्या अज्ञानी व्यक्तीसाठीं व ज्ञानीमागीं पंडितासाठीं—विभागणी करीत असतात

याउलट, लोकमान्य टिळकांनी 'गीतारहस्य' ग्रंथात असें प्रतिपादन केलें आहे कीं, गीतेनें सर्वकर्मसंन्यास मार्गाला निषिद्ध किंवा निदान गौण मानलें असून, अर्जुनासाठींच नव्हे तर सर्वांसाठीं—अज्ञानी व्यक्तीसाठीं साधकासाठीं व त्याचप्रमाणें सिद्धासाठींहि—नर्मयोगाचा म्हणजे 'आमरणान्त निष्काम कर्माचरणा'चा उपदेश केला आहे. कर्माचा प्रत्यक्ष त्याग इष्ट नाही, तो शक्यहि नाही. इतकेंच कीं, साधारण माणसें सकामवृत्तीनें कर्म करतात, त्या ऐवजीं ज्ञान्यानें तींच कर्मे निष्काम होऊन लोकसमर्थार्थ करावीं. कर्माच्या 'फला'च्या इच्छेचा त्याग हाच सारा संन्यास होय.

या दोन परस्परविरुद्ध दृष्टिकोनाच परीक्षण करून गीतेंत यासंबंधात खरोखर काय आदेश आढळतो हें आपल्यास येथें पाहावयाचें आहे. आपल्या आत्मानवेत्तोंच्या चचेपेक्षा हा विषय अधिक दुर्गम आहे असें आम्हांस वाटतें.

गीताकाराची भाषाहि काव्यमय व काही ठिकाणीं सदिग्ध आहे; मात्र ती सदिग्धता विषयाच्या परम गहनतेला व गीताकाराच्या सर्वसम्राट्क. अनाग्रही, मर्मस्पर्शी भूमिकेला साजेसीच आहे तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रातील अतिम प्रश्नांना उत्तर देताना मानवी भाषा थोडीफार अपूरी पडून अशा उत्तरात काहीशी सदिग्धता प्रतीत झाली तर ते साहजिकच होय. या सर्व परिस्थितीची आणि आमच्या स्वतःच्या अनेकविध मर्यादांची योग्य जाणीव ठेवूनच आम्ही या नीतिशास्त्रातील अतिम प्रश्नांच्या चर्चेस सत्यान्वेषणबुद्धीने हात घालू इच्छितो.

गीतेत सर्व कर्मांचा प्रत्यक्ष संन्यास प्रतिपाद्य नाही

यासंबंधात सर्वप्रथम ध्यानात घेण्यासारखी गोष्ट अशी की, गीतोक्त आदर्श जीवन सर्वकर्मत्यागस्वरूपी दिसत नाही. गीतेने अज्ञान्यासाठी कर्माचरण व ज्ञान्यासाठी कर्मसंन्यास असे भिन्न मार्ग प्रतिपादन केले आहेत हे मत सूक्ष्म अवलोकनान्ती पटण्यासारखे वाटत नाही. ज्ञान्यानेहि कर्मांचा विटाळ मानू नये हा ध्वनि गीतेत स्पष्ट उमटलेला आहे. देवक्यापुरती 'रहस्य'काराची भूमिका विनतोड असून, गीताभ्यासाच्या इतिहासात 'रहस्य'काराची कामगिरी या दृष्टीने अत्यंत महत्त्वाची आहे यात शंका नाही. अर्जुन ज्ञानास अपात्र होता म्हणून त्याला युद्धकर्माचा आदेश दिला हा अभिप्राय यथार्थ दिसत नाही. 'सर्व कर्मांखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते' (४ ३३) व 'ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते' (४ ३७) अशी ज्ञानाची सर्वोच्च महति ज्या स्थळी गीतेत गाडली आहे, व ज्यावर भिस्त ठेवून ज्ञानप्राप्त्योत्तर कर्मांचा संपूर्ण अभाव प्रतिपादिला जातो, त्याच स्थळी कर्मांचा स्पष्ट उपदेशहि केलेला आहे ! चवथ्या अध्यायाचे शेवटी या ज्ञानमाहात्म्याचा समारोप करिताना श्लोक ४ ४१ मध्ये "अर्जुना, योगाचे द्वारे कर्मांचा संन्यास करणाऱ्या, ज्ञानाचे आभयाने शय्याचा निरास करणाऱ्या आत्मज्ञ पुरुषास कर्म बंधनात टाकीत नाहीत,"^१ असे उद्गार काढल्यानंतर श्रीकृष्ण पुढे म्हणतात :

१ यथे 'योगसंन्यस्तकर्मा' पदाने कर्मांचा स्वरूपतः संन्यास सांगितलेला नाही हे उघड आहे कारण या श्लोकात अनुलब्धून 'तस्मात्' या शब्दाने आरंभिलेल्या याच्या पुढील श्लोकात युद्धकर्माचा आदेश दिला आहे कर्मविषयक आसक्ति नष्ट करूनहि कार्य कर्माचरण करविणाऱ्या यागावस्थेचा येथे उल्लेख आहे.

तस्मादज्ञानसंभूतं हृत्स्थं ज्ञानासिनात्मनः

छित्त्वेन संशयं योगमाविष्टोच्छिष्ट भारत ॥ ४-४२ ॥

हैं असे परमोच्च ज्ञान प्राप्त करून व कर्मांचे अकर्म करणाऱ्या योगस्थितोत्त आरूढ होऊन “उच्छिष्ट” असे अर्जुनास येथे म्हटलें आहे ! या शब्दाचा अर्थ युद्धार्थ उमा राहा असा असून स्वतः शंकराचार्यांनीहि त्याचें ‘उच्छिष्ट चेदानीं युद्धाय हे भारत ! इति’ असे स्पष्टीकरण दिलें आहे. ज्या ज्ञानानें ‘भूतान्वशेषेण द्रक्षस्यात्मन्यथो मयि’ (४-३५) अशा कोटीची दिव्यदृष्टि प्राप्त व्हावयाची तें आत्मसात् करून, त्यायोगें हृदयस्थ आत्मानात्मविषयक संशय नष्ट करून, तदनंतर सर्वकर्मत्वाग करून स्वस्थ बसावयाचा नव्हें तर प्राप्त परिस्थितोत्त आवश्यक कर्तव्य अशा युद्धकर्मार्थ उमैं राहावयाचा स्पष्ट आदेश श्रीकृष्णानीं येथें दिला आहे. आणि येथेंच नव्हें तर इतरत्रहि अनेक स्थळां त्यानीं गुह्यतम व उत्तमोत्तम अशा ज्ञानरहस्याचा अर्जुनास उपदेश केल्यावर, व अत्यंत दुर्लभ अशा प्रत्यक्ष विश्वरूपदर्शनानंतरहि हाच आग्रह गीतेत व्यक्त केला आहे. असें असता श्लोक ४-४२ च्या स्पष्टीकरणात शंकराचार्यांनीं या उपादेशाला गौणत्व देऊन त्याला ज्ञानोपासनेचें एक साधन मात्र मानून ‘योग सम्यग्दर्शनोपाय कर्मावुद्धानमातिष्ठ कुर्वित्पर्यः’ अशी जोडलेली टीप त्याच्या विशिष्ट दृष्टिकोनाशीं सुसंगत असली तरी गीतेच्या वास्तवार्थाच्या दृष्टीनें समर्थनीय नाही !

अर्जुन ज्ञानी कीं अज्ञानी ?

प्रत्यक्ष श्रीकृष्णमुखातून गीतोपदेश श्रवण करणारा अर्जुन ज्ञानी कीं अज्ञानी ? श्रीकृष्णानें अर्जुनास केवळ कर्माधिकारी व ज्ञानग्रहणास, साख्य मार्गाच्या उपदेशास, अनधिकारी मानलें आहे काय ? गीतेचें बरबर अवलोकनादि या प्रश्नास नकारार्थी उत्तर देईल. श्रीकृष्णानीं आपल्या उपदेशाचा प्रारंभच साख्यदर्शनापासून केला असून श्लोक २ ३८ मध्ये ‘एषा तेऽभिहिता साख्ये बुद्धिः’ असे उद्गार काढले आहेत. यानंतर अंतिम तत्त्वज्ञानाची सर्वभेद महति वर्णन केल्यावर, ‘परंतु हें द्वयसाठीं मात्र नव्हें, तुझा तत्प्राप्त्यर्थ अधिकार नाही’ असें न म्हणतां उलट श्रीकृष्ण अर्जुनास तें ज्ञान नमस्कार, नेम्य प्रश्न, व सेवा या मार्गानें तत्त्वदर्शी झाल्याकडून प्राप्त करून घेण्याचाच आदेश देत आहेत. (४-३४) आणि तरीहि, ‘तत्र च कर्मण्येवाधिकारी

न ज्ञाननिष्ठाया ' अशा आशयाचा आरोप शांकरसंप्रदाय करीतच आहे !^१ बरे, या ज्ञानप्राप्तीचा संबंध पुढे जेव्हा जेव्हा अर्जुन शुद्धचित्त होईल ते वेळच्या त्याच्या मनःस्थितीशी आहे असे म्हणावे, तर या श्लोकाच्या पुढल्याच श्लोकात श्रीकृष्णानी या ज्ञानसाधनाचा संबंध अर्जुनाच्या प्रत्यक्ष तत्कालीन मोहावस्थेशी जोडून दिला आहे : ' यज्ज्ञात्वा न पुनर्मोहमेवं यास्यासि पांडव ' (४-३५). अर्जुनाच्या त्या धर्माधर्मविपरक मोहाच्या निःशेष निरसनार्थ ते ज्ञान आवश्यक होतं, अर्थात् त्यासाठी तो त्याच्या मताने अधिकारी होता यात संशय नाही.

परंतु ज्या अर्थी अर्जुनाच्या त्या मोहनिरसनसाठीच हे ज्ञान आवश्यक होतं, त्या अर्थी आणखी कोणी सद्गुरु जुला तो ज्ञानोपदेश करतील असा नुसता भाविष्यकालाचा हवाला देऊन कुरुक्षेत्रावरील त्या समयाची विलक्षण आपत्ति दूर झाली नसती. म्हणून श्रीकृष्णानी त्याची वाट न पाहता स्वतःच अर्जुनास तो उपदेश गीतेंत केला आहे. आणि साक्षात् श्रीकृष्णाहून अधिक योग्य 'तत्त्वदर्शी' गुरु कोण भेटणार ! अर्जुनाची श्रीकृष्णाबद्दलची भूमिकाहि 'प्रणिपातेन परिप्रश्नेन सेवया' परिपूर्ण अशीच होती. गुवाक्षिण्याचा असा आदर्श संगम घडून आल्यावर ज्ञानगंगेचा प्रवाह न पाझरता तरच नवल ! एकामागून एका अध्यायात श्रीकृष्णानी आपल्या परमप्रिय सखास उत्तमोत्तम ज्ञान कथन केलं आहे; अर्जुन मधूनमधून प्रश्न विचारीत गेला आहे, आणि

१ आणि श्लोक २-४७ वरील भाष्यात अर्जुनास या प्रकारे ज्ञानास अनधिकारी ठरविणारे भाष्यकार श्लोक २-११ ला जोडलेल्या उपोद्घातात तितक्याच स्पष्टपणे म्हणतात : " तत्रैवं धर्मसंगूढचेतसो महति शोकसागरे निमग्नस्या-र्जुनस्यान्यत्राऽऽत्मज्ञानादुद्धरणमपश्यन्भगवान्वाबुदेवस्ततोऽर्जुनमुद्दिधारयिपुरात्म-ज्ञानायावतारयज्ज्ञाई-अशोक्यानित्यादि " (शांकरभाष्य). अर्जुनमानसाविषयी एकाच भाष्यात व्यक्त होणाऱ्या या दोन दृष्टिकोनातील विसंगति विलक्षण आहे ! या स्थळी आचार्य म्हणत आहेत की, अर्जुनाचा महान शोक व मोह आत्म-ज्ञानोपदेशाशिवाय इतर कानेहि नष्ट होणे अशक्य आहे हे लक्षात घेऊन, अर्जुनाला त्या शोकमोहातून मुक्त करण्याच्या इच्छेने त्याला आत्मज्ञानार्थ प्रवृत्त करीत 'अशोक्यान्' इत्यादि उद्गारानी भगवान गीतोपदेशास प्रारंभ करिते झाले. म्हणजे जो ज्ञानास अनधिकारी होता त्याला ही ज्ञान-भांता सांगितली गेली !

श्रीकृष्ण त्या अनुरोधानें उत्तर देत गेले आहेत. या प्रश्नोत्तरात पवित्रतम असें अध्यात्मज्ञानाचें रहस्य श्रीकृष्णांनीं अर्जुनास सांगितलें आहे. इतकेंच नव्हे तर मी तुला सांगत जें ज्ञान सांगत आहे तें किती श्रेष्ठ व पवित्र आहे याची त्यांनीं अर्जुनास बारवार मुद्दाम जाणीवहि करून दिली आहे. हें जाणल्यावर या लोकां आणखी काही जाणावयाचें उरत नाही (७-२); हें अत्यंत गुह्य ज्ञान जाणल्यानें तू पापापासून (जन्ममरणचक्रापासून) मुक्ति पावशील (९-१), हें ज्ञान सर्व गुह्यात व विद्यात श्रेष्ठ, पवित्र व उत्तम आहे (९-२); हें सर्वोत्तम ज्ञान संपादन करून सर्व सुनीनां परम मिद्धि प्राप्त करून घेतील (१४-१); या ज्ञानाच्या आश्रयानें मत्स्वरूपाशीं एकरूप झालेले पुरुष सृष्टीच्या उत्पत्तिशालीहि बन्म पावत नाहीत आणि प्रलयकालीहि व्यथा (नाश) पावत नाहीत — जन्ममृत्यूपासून निःशेष मुक्त होतात (१४-२); इत्यादि प्रकारें श्रीकृष्णांनीं अर्जुनास उपदेशिलेल्या त्या ज्ञानाचें महत्त्व स्वतःच वर्णिलें आहे ! आणि अर्जुनानेंहि आपल्या घ्यानात तें महत्त्व आल्याचें श्लोक ११-१ मध्यें दर्शविलें आहे !

याप्रमाणें गीतेंत भगवतांनीं अर्जुनास श्रेष्ठतम ज्ञानोपदेश केला असून व प्रत्यक्ष विश्वरूपदर्शनहि दिलें असून, त्याला ज्ञानार्थ अनधिकारी मानून त्याच्यापासून कोणतेंहि महत्त्वाचें अध्यात्मविषयक ज्ञान मुद्दाम लपवून ठेवल्याचें आढळून येत नाहीं हें पाहता, गीतेंत अर्जुनाला तात्कालिक परिस्थितीत आवश्यक अशा एका विशिष्ट कर्माचा आदेश दिला असला तर त्याचें कारण अर्जुन ज्ञानमार्गास अपात्र होता हें नव्हे हें उघड आहे. प्रत्यक्ष भगवतांच्या सुपारविंदातून अत्युच्च ज्ञानोपदेश श्रवण करणारा अर्जुन अज्ञानी राहिला हें म्हणणें रास्त वाटत नाहीं. पण इतकें कशाला, गीतेंत प्रत्यक्ष अर्जुनासाठीं कर्मादेश पण ज्ञानासाठीं कर्मरहित ज्ञाननिष्ठा असें द्विविध प्रतिपादन ज्याना दिसतें, त्यानींच हेंहि घ्यानात घेणें आवश्यक आहे कीं, हा ज्ञानोपदेश देखील गीतेंत अर्जुनास उद्देशूनच कथन केला आहे ! म्हणजे तो त्याच्या भवगासाठीं अधिकारी व भवगामुक्त ज्ञानी झालाच !

ज्ञानी; पण सिद्ध नव्हे

मात्र या अर्थानें गीतोपदेश ऐकणारा अर्जुन ज्ञानी ठरत असला, तरी दुसऱ्या एका दृष्टीनें तो ज्ञानी झाला नव्हता हेहि घेयें मान्य केलें पाहिजे.

ज्ञानाचें केवळ भवण ही एक गोष्ट होय; व तें बुद्धीत पूर्णपणें मुरून आचरण व वृत्ति तदनुरूप होणें ही निराळी गोष्ट होय. पहिली प्राथमिक ज्ञानावस्था होय; दुसरी अंतिम होय. वाटल्यास पहिलीस केवळ 'ज्ञानावस्था' व दुसरीस 'सिद्धावस्था', किंवा पहिलीस 'शब्दज्ञानावस्था' तर दुसरीस 'पूर्णज्ञानावस्था' अशीं नावें देऊन हा भेद व्यक्त करिता येईल. ज्ञानाचें भवण (किंवा वाचन) ही पहिली पायरी होय; त्याचें मनन, निदिध्यास इत्यादि पुढील पायऱ्या होत. गीताकारानें ज्ञानप्राप्तीच्या प्राथमिक व अंतिम अवस्थांचा भिन्नपणें मार्मिक उल्लेख केला आहे. 'प्रणिपात', 'परिप्रश्न', 'सेवा', या मार्गांनीं सद्गुरूकडून ज्ञान प्राप्त करून घ्यावें असें श्लोक ४-३४ मध्ये म्हटल्यावर, चार श्लोकानंतरच श्रीकृष्ण या अंतिम ज्ञानावस्थेकडे वळून म्हणतात : "या लोकां ज्ञानासम पवित्र अन्य काश्चि नाहीं; तें ज्ञान योगमार्गी पुरुष कालेंकरून स्वतःच आपल्या ठायीं प्राप्त करून घेतो." (४-३८) ज्ञानावस्थेच्या प्राथमिक व अंतिम अवस्थांतील भेद दृष्टीसमोर न ठेवल्यास या दोन श्लोकांत उघडच विसंगति भासू लागते. ज्ञान इतर कोणाकडून प्राप्त करून घ्यावें असें चौतिसाव्या श्लोकात म्हटलें आहे; तर तें स्वतःच स्वतःच्या ठायीं अनुभवावें असें या श्लोकात म्हटलें आहे. साखरेच्या पाकात कैरीच्या फोडी टाकताच त्या मिश्रणाचा मुरबा हें नांव एका अर्थानें देण्यात येत असलें, तरी कालेंकरून त्या कैरीच्या नैसर्गिक स्वभावानुसार तो पाक फोडीत पूर्णपणें मुरला म्हणजे तयार होणारा जो पदार्थ तोच मुरबा असेंहि म्हणता येतें. तादृश पूर्णपणें शिजले म्हणजे तयार होणारा पदार्थ तो भात ही भाताची एक व्याख्या झाली; आणि 'चुलीवर भात शिजत आहे' या वाक्यात अभिप्रेत असणारी भाताची दुसरी व्याख्या होय. या दुसऱ्या व्याख्येनुसार तादृश शिबण्याच्या मार्गावर लागला-पासूनच त्याना भात ही सज्ञा देण्यात येते. अर्जुन उपरोक्त चौतिसाव्या श्लोकानुसार ज्ञानी झाला होता; पण अद्वितीच्या श्लोकानुसार तो अवाप ज्ञानी व्हावयाचा होता ! त्याला भवमज्जनप्राप्ति झाली तरी तेवढ्यानेच सिद्धावस्था प्राप्त झाली नव्हती. ज्ञान्याची ही अंतिम अवस्था—सिद्धावस्था—केवळ गुरू-पदेशभवनानें प्राप्त होत नाहीं; ती ज्ञान्याची त्यानेच आत्मप्रयत्नानें साध्य करून घ्यावयाची असते "उद्धरेदात्मनात्मानं" हाच त्याचा मार्ग होय; या मार्गक्रमानात 'आत्मैवज्ञात्मानो बभूवत्सर्व रिपुर्मात्मनः' हेच खरे. ही ज्ञानाची आणि त्याचप्रमाणें योगाचोहि अंतिम परिणति होय; ती केवळ भवनानें नव्हे

तर 'अभ्यासेन तु कौन्तेय वैराग्येण च गृह्यते' (६-३५) असे श्रीकृष्ण सागत आहेत. ही अवस्था केवळ एका जन्मांतच प्राप्त होते असे नव्हें; प्रयत्न अपुरा पडल्यास तो जन्मजन्मातरीं चालू ठेवावा लागतो असें श्लोक ६-४५ मध्ये म्हटलेले आहे. त्याच्या पुढील श्लोकात शून्यापेक्षाहि योगी पुरुषास अधिक ठरविले आहे; तेथे ज्ञानी शब्दाने केवळ भ्रवणज्ञानी व योगी शब्दाने पूर्ण-ज्ञानी सिद्ध असे अर्थ अभिप्रेत आहेत.

या कसोटीप्रमाणे पाहता गीतोपदेश ऐकल्यावर अर्जुन "पूर्ण ज्ञानी" झाला होता हें 'रहस्य' काराचें विधान (पृ. ३०८) मान्य होण्यासारखें नाहीं. तो पूर्ण ज्ञानी म्हणजे सिद्ध झाला नव्हता. शाकरसाम्प्रदायिक भाष्यकाराचें म्हणणें इतकेंच असेल तर तें मान्य करण्यास हरकत नाहीं. परंतु याच्यापुढें जाऊन, श्रीकृष्णानीं अर्जुनास ज्ञानमार्गार्थ अनधिकारी मानले व गीतेतील ज्ञानोपदेश अर्जुनासाठीं नव्हता ही त्याचीं विधाने मात्र ग्राह्य होण्यासारखी नाहींत. जर ज्ञानाचा तो उपदेश त्याच्यासाठीं नव्हता तर तो त्याला-आणि तेहि देन रणागणावर-कथन तरी कशाला केला ? तो काही कुणाचा सजया-प्रमाणे निरोप्या दूत किंवा वातमीदार नव्हता. जगासाठीं त्या मार्गाचा उपदेश करावयाचा होता तर त्याच्या अभिव्यक्तीला एका अनधिकारी पुरुषाचें माध्यम भगवतांनीं कशाला निवडले असतें ?

गीतेतील सिद्धावस्थेचे दाखले

पण अर्थातच जर अर्जुन स्वतः सिद्धपदवीला प्राप्त झाला नव्हता तर त्याच्या आचरणावरून सिद्धावस्थेतील व्यवहाराचा निर्णय पूर्णपणे करिता येणार नाहीं. यासाठीं सिद्धावस्थेंत कमें आवश्यक, अनाक्षेपार्ह, किंवा सर्वस्वी त्याज्य याचा निर्णय करण्यासाठीं स्वतः अर्जुनाचा प्रश्न काहीसा बाजूम ठेऊन इतर आधार धुडणें इष्ट आहे. यासंबंधात मुद्देबाबे निर्विवाद पूर्णज्ञानी व सिद्ध अशा एका महान व्यक्तीच्या कर्माचरणाचा गीतकारांनीं निःसदिग्ध उल्लेख केला आहे. सिद्धावस्थेचा, मोक्षाचा, कर्माचीं अविवेक प्रदर्शित करताना शानेश्वर, योगेश्वर, विश्वेश्वर अशा श्रीकृष्णानीं खुद्द स्वतःचाच दाखला दिला असून, कितीहि मत्तीनाथी डेली तगे ज्ञानकर्ममधुचयाचा हा भरभकम पुरावा उडवून लावणें अशक्य आहे ! याच्या आघोरे 'रहस्यांत' (पृ. ३२०-२१; ६५२-५७) लोकमान्य टिळकांनीं सर्वकर्मसंन्यासवादी गीताभाषावर केलेली

टीका योग्यच आहे. आणि तिला उत्तर म्हणून काही शाकरमताभिमानांनी लेखक भगवताचें स्वतःचें उदाहरण केवळ अर्जुनासारख्या अज्ञान्यासाठीं असून 'आत्मरति' शब्दासाठीं नव्हे असा जो युक्तिवाद पुढें करतात,^१ तो फोल वाटतो ! ज्ञान व ऐश्वर्य याही सर्वप्रकारें परिपूर्ण असताहि, स्वतःसाठीं म्हणून अमुक एक मिळवावयाचें असें काहीहि नसताना, श्रीकृष्ण आवश्यक कर्म निरलसपणें पार पाडीतच असतात.

न मे पार्थास्ति कर्तव्यं त्रिषु लोकेषु किञ्चन

नानवाप्तमवाप्तव्यं वर्त एव च कर्मणि ॥३-२२॥

श्रीकृष्णांनी स्वतःच्या कर्माचरणाचा उल्लेख श्लोक ४-९ मध्येहि केला आहे. आणि शिवाय श्लोक ३-२० मध्ये जीवन्मुक्त असा जनकाची—किंबहुना 'जनकादीं'ची—पूणज्ञानावस्था व सिद्धिप्राप्ति त्याच्या कर्माचरणाच्या आड आली नाही असें म्हटलें आहे. मात्र श्लोक ३-२० मधील हा उल्लेख प्रस्तुत मुद्याच्या दृष्टीनें सदिग्ध आहे हें येथें नमूद केलेलें बरें. जनकादींनीं आत्मज्ञान प्राप्त होई-पावेतो कर्माचरण केलें असा, किंवा त्यानंतरहि कर्म चाडू ठेवले असाहि अर्थ या श्लोकातून निघू शकतो. शकराचार्यांनी आपल्या भाष्यात या उभय विकल्पाचा उल्लेख केला आहे. आणि आत्मज्ञानप्राप्तीनंतरहि जनकादींचें कर्माचरण चाडू होतें या अर्थाला देतील त्यांनीं इरकत घेतली नाही हें येथें उल्लेखनीय आहे.

पण याशिवायहि कर्माचा सिद्धावस्थेशीं समन्वय करणारी इतर वचनें गीतेंत जागोजाग आढळून येतात. कर्मसंन्यास आणि कार्ये कर्माचरण या दोघाचा पुढील एकत्र उल्लेख यासंबंधात अवश्य पाहण्यासारखा आहे. श्रीकृष्ण म्हणतात : “अध्यात्मज्ञानयुक्त अंतःकरणाने सर्व कर्मांचा माझ्या ठायीं संन्यास

१ पाहा : “.....तेव्हा ईशकर्मांचा न्याय जीवन्मुक्तास लावणे गैर आहे. आत्मरति पुरुष निष्क्रिय होणे याचा जगाशीं कांदा संबंध नाही.....तेव्हा हीच गोष्ट सिद्ध होते की, जीवाची इच्छा असेपर्यंतच भगवानाचें स्वतःचें कर्मकर्तृत्वाचें उदाहरण जोवास अनुकरणोच्च असून त्यानें भगवानाप्रमाणें कर्म केलेंच पाहिजे. जीवनिमित्त मृष्टीचा लय झालेव्या आत्मरति पुरुषास तो नियम लागू नाही.....”—श्री. हरि नारायण नेने कृत 'गीतारहस्यसिद्धान्तविवेचन,' पृ. ८०-८१.

करून (सर्व कर्मांचें कर्तृत्व व भोक्तृत्व परमेश्वरार्पण करून), आणि आशा ममताचा त्याग करून निःशकपणें (शांत चित्तानें) हें युद्ध कर." यात अर्जुनाला सर्व कर्मांचा 'संन्यास' उपदेशिला असून त्याबरोबरच हें आवश्यक युद्धकर्म कर असेंहि स्पष्ट सांगितलें आहे. याशिवाय, ब्रह्मपद प्राप्त करून घेणारे निष्पाप ऋषि सर्वभूतहित कार्यात रत असतात (५-२५), कर्मफलाचा आश्रय न करिता कार्ये कर्माचरण करणारा खरा संन्यासी व योगी असतो (६-१), 'नियत' कर्मांचा संन्यास उचित नव्हे (१८-७), इत्यादि गीतावचनेंहि या स्थळीं उल्लेखनीय आहेत.

सदोष अर्जुनमानसमंथनाचा परिणाम

गीतोक्त आदर्श जीवनात कर्मास स्थान नाही या आचार्यांच्या मतांचें एक कारण आपल्यास त्याच्या अर्जुनमानसविषयक सदोष दृष्टिकोनात सापडू शकेल असें घाटतें. अर्जुनाचा विषाद व मोह स्वजनाच्या केवळ मृत्यूबद्दल नसून त्यांच्या बंधकर्मांबद्दल होता हें पूर्वसंज्ञात सविस्तर दाखविलेंच आहे. परंतु आचार्य अर्जुनाच्या शोकाचा सवध आत्ममृत्युकल्पनेशींच जोडून तो शोक इतर सर्वसाधारण मानवाच्या शोकासारखा होता अस मानतात. आता, जर कोणाच्या नैसर्गिक मृत्युमुळेच एखाद्यास शोक होत असेल तर तन्निवारणार्थ आत्मस्वरूपाचें सत्य ज्ञान हाच खरा उपाय ठरेल. अशा प्रसंगीं विशिष्ट कर्म अस काही अपेक्षित नसून, अविनाशी आत्म्याचें सत्स्वरूप जाणणें हेंच महत्त्वाच असेल. या दृष्टीनें शोकमोहनिवारणार्थ कर्माचरण अनवश्यक ठरतें. परंतु असें म्हणावें तर गीतेंत श्रीकृष्णानें अर्जुनाला युद्धकर्म करण्याचा स्पष्ट आदेश बारवार दिला आहे. म्हणून याची समति लावण्यासाठीं अर्जुन हा सर्वसाधारण अज्ञानी मानवाप्रमाणें आत्मममताग्रस्त, कामक्रोधदूषित, अशुद्धचित्त हातां म्हणून त्याला कर्मांचा उपदेश केला असून, शुद्धचित्त ज्ञान्यासाठीं मात्र कर्म सर्वस्वी त्याग्य होय असें प्रतिपादन करणें भाग आलें! परंतु हा साराच प्रकार जुहीचा व विसमतिपूर्ण वाटतो, यातली विसमति नुकतीच वर एका तळटीपेंत दाखविलीहि आहे. वस्तुतः अर्जुनाचा शोकमोह हे स्वजन मरतीत याबद्दल मुख्यत्वे नसून माझ्या हातून हे मारले जाण्यांत मला पाप लागल अशा स्वरूपाचा असल्यानें, गीताउपदेशांत युध्दाच कर्मांदेस र्हिवा युध्दाच शानोपदेश नसून, शानवर्णन व त्याबरोबरच त्या ज्ञानापासून समर्पण

प्राप्त झालेल्या एका विशिष्ट कार्य कर्माच्या आचरणाचा स्पष्ट आदेश अशा उभय गोष्टी आहेत. आणि या दोन अंशांपैकी पहिला शुद्धचित्त पुरुषासाठी व दुसरा अशुद्धचित्त व्यक्तीसाठी अशी विभागणी नसून, हे उभय अंश एकाच व्यक्तीसाठी आहेत. गीतेंत अर्जुनाला दिलेला कर्माचा विशिष्ट आदेश तो ज्ञानमार्गास अपात्र व केवळ कर्माधिकारी होता म्हणून दिला असें नसून, जसा विशिष्ट परिस्थितीतून अर्जुनाचा प्रश्न उद्भवला होता त्या परिस्थितीत ज्ञान्याला काय किंवा अज्ञान्याला काय ते कर्म करणे आवश्यकच होतें म्हणून तो दिला आहे. परंतु श्लोक २-११ ला गीतेचा उपक्रम मानून तेव्हाच आपल्या भाष्यास प्रारंभ करणाऱ्या आचार्यांकडून तत्पूर्वीच्या विस्तृत अर्जुनमानसचित्रणाकडे झालेले दुर्लक्ष या एकंदर घोटाळ्यास अगतः तरी कारणीभूत झाले असावे असें म्हणावेसे वाटते.^१ वस्तुतः गीतेंत उपदिष्ट ज्ञान कर्मविरोधी नसून कार्यधर्मानुकूल आहे. निःशेष कर्मत्यागाची शिक्कबग भारतीय तत्त्वज्ञान क्षेत्रातील इतर काही ग्रंथात असेल हिचा नवल; परंतु तिचा आरोप गीतेवर करण्याचा शाकरसंप्रदायाचा प्रयत्न युक्त नव्हे या 'रहस्य'काराच्या टीकेशी आम्हांदि सहमत आहो.

'रहस्य'कारांचा सर्वकर्मवाद

परंतु गीतेंत सर्वकर्मसंन्यास उपदेशिला नसला, तरी गीतेच्या आदेशानुसार कोणत्याच कर्माचा स्वरूपतः त्याग करण्याची आवश्यकता नसून, सर्व कर्मे आमरणान्त करीत राहावे, एक तीं सकाम दृष्टिकोनाने न करिता फल-त्यागपूर्वक निष्काम अंतःकरणाने करायी हे जे अगदी उलट येथेच मत 'रहस्य'कारांनी प्रदर्शित केले आहे तेहि समर्थनीय वाटत नाही. 'रहस्य'-कारांची या आशयाची पुढील काही उद्धरणे पाहा : "ज्ञानी मनुष्याने या जगात कसे वागावे याचे.....वैदिक धर्माप्रमाणे दोन मार्ग आहेत. पैद्यो, ज्ञान प्राप्त झाल्यावर सर्व कर्मांचा स्वरूपतः संन्यास म्हणजे त्याग करणे हा एक मार्ग असून, ज्ञानप्राप्ति झाली तरी कर्मे न छोडिता त्यांच्या पापपुण्याची

१ आणि आचार्यांच्या या दुर्लक्षाने आ. बापटशास्त्री असे मनपेन करितात : "हा नाम विशेष महत्त्वाचा नवम्यस्तुळे आचार्यांनी त्यावर चन्द्रशः विरलभ-भाष्य केले न'ही." ('गीताभाष्यार्थ', पृ. १५) गीतातपासचे निरर्थक्य तो भाग वस्तुतः किती महत्त्वाचा आहे हे शचकाय आता पटलेच असेल.

बाधा न लागेल अशा युक्तीने तींच आमरणान्त करीत रहाणें हा दुसरा मार्ग आहे. या दोन मार्गांस उद्देशूनच गीतेंत पुढे (गी. ५. २). सन्यास आणि कर्मयोग अशीं पूर्ण नावे योजिलीं आहेत.” (पृ. ५८). “.....तद्व्यपशीं यथाशास्त्रं सवारं केल्यावर ग्हातारपणीं कर्म अजीवात सोडून देऊन चतुर्थीश्रम किंवा सन्यास घेणें हेंच ज्याच्या दृष्टीनें अखेरचें साध्य ते स्मार्त, आणि शन व उज्वल भगवद्भक्ति याबरोबरच आमरणान्त गृहस्थाश्रमाचींच कर्म निष्काम बुद्धीनें केलीं पाहिजेत असें भगवताच्या उपदेशाप्रमाणें जे समजत ते भागवतया अर्थी हे दोन शब्द साख्य आणि योग, किंवा सन्यास आणि कर्मयोग या शब्दाशीं अनुक्रमें समानार्थक होतात.” (पृ. ३४०) “..... “शनीं पुरुषानेदि सर्वं प्रापचिक कर्म निष्काम बुद्धीनें करून सामान्य जनांस सद्गर्तनाचा प्रत्यक्ष घडा घालून दिला पाहिजे” (पृ. ३६५). “चित्तशुद्धि झाल्यावर स्वतःकरिता बरी विषयोपभोगरूपी व्यवहार तुच्छ झाले तरी लोकसंग्रहाय तेच व्यवहार केवळ स्वधर्म किंवा कर्तव्य म्हणून निष्काम बुद्धीनें करणें जरूर आहे.” (पृ. ४६४) “ज्ञानमूलक, भक्तिप्रधान व आमरणान्त निष्काम कर्मपर धर्म भगवतांनीं गीतेंत उपदेशिला आहे, व यातच कर्माकर्मशास्त्राचा सर्व इत्यर्थ आलेला आहे.” (पृ. ४६८).

गीतेला अंशतः कर्मत्याग मान्य

सिद्धावस्था प्राप्त झाल्यावरहि पूर्वीचीं सर्व कर्म—‘गृहस्थाश्रमाचींच कर्म’, ‘सर्व प्रापचिक कर्म’, फार काय ‘विषयोपभोगरूपी व्यवहार’ देखील—(निष्काम होऊन) आमरणान्त करीत राहावे असा आशय वरील उद्धर्णांत स्पष्टपणें व्यक्त होत आहे. शून्यानें सर्व कर्मांचा त्याग करावा या मताच्या अगदीं उलट त्यानें सर्व कर्म करीत राहावे असें हे मत आहे. आमच्या अल्प-मतीस असें वाटतें कीं, गीतेच्या उपदेशानुसार ‘सिद्धानेंच तर काय पण साध-कानेदि किती तरी सामान्य कर्मांचा स्वरूपतः म्हणजे प्रत्यक्ष त्याग करणें आवश्यक आहे बीं कर्म केवळ कामवासनेवरच आधारभूत असतात त्यांचा, वृत्ति निष्काम झाल्यावर, प्रत्यक्ष त्याग अपरिहार्यच आहे. कोणत्याहि कर्माचा त्याग आवश्यक नाहीं, शून्याचा तोफेचें केवळ वाड फिरवून तीच शत्रूवर रोखारी तद्दत्त वृत्तीतली सक्रामता काढून तिला कामविन्मुक्त रेलें म्हणजे मोक्ष-विगेधी टरगारी पूर्वीचींच सर्व कर्म मोक्षानुद्भूत होऊन तीं अवश्य आमरणान्त

श्लोक १८ १ मध्ये अर्जुनानें त्याग व सन्यास यांचीं तत्त्वे भिन्नभिन्न प्रकारें जाणण्याची इच्छा प्रदर्शित केली असून, त्याच्या उत्तरास या श्लोकात प्रारंभ झाला आहे. याच्या पूर्वार्धात सन्यासाची व उत्तरार्धात त्यागाची व्याख्या दिली आहे. याचा नीट विचार केल्यास यात जसें सर्वकर्मसन्यासमताचें, तसेंच कोणत्याहि कर्माचा प्रत्यक्ष सन्यास आवश्यक नाही या सर्वकर्मवादाचेंहि खंडन दिसेल. सर्व कर्मांचा प्रत्यक्ष सन्यास न करिता फक्त फलाचा त्याग करावा हें या श्लोकाच्या द्वितीयाध्यावरून निष्पन्न होतें. पण 'सर्व कर्मांचा सन्यास करावा' हें मत चूक मानलें म्हणजे 'कोणत्याच कर्माचा सन्यास करू नये' हें विधान सिद्ध न होता 'काही कर्मांचा सन्यास करू नये' इतकेंच तर्कशास्त्रदृष्ट्या निष्पन्न होऊ शकतें.^१ आणि आनंदाची गोष्ट अशी की, काही भाष्यकारांनीं चुकीचीं अनुमानें काढलीं असलीं तरी गीताकारांनीं स्वतः तसें केलेलें नाहीं। श्लोक १८ ७ मध्ये 'नियत' कर्मांचा सन्यास करू नये इतकेंच ते म्हणतात, कोणत्याच कर्माचा करू नये असें म्हणत नाहीत. आणि प्रस्तुत श्लोकाच्या पूर्वाध्यात काम्य कर्मांच्या सन्यासाचा उल्लेख करून तोच दृष्टिकोन उलट दिशेनें व्यक्त केला आहे. हीं दोन्ही परस्परपूरक विधानें एकत्र वाचलीं म्हणजे काही (काम्य) कर्मांचा प्रत्यक्ष सन्यास करावा व काही (नियत) कर्मांचा करू नये, असें सिद्ध होऊन यात जसें सर्वकर्मसन्यासाचें तसेंच सर्वकर्मवादाचहि निरसन दिसून पडतें।

जर उपरोक्त श्लोकाच्या पूर्वाध्यातील 'न्यास' शब्दाचा अर्थ केवळ फलेच्छात्याग (प्रत्यक्ष कर्मत्याग नव्हे) इतकाच केला, तर पूर्वाध्यातील व उत्तरार्धातील व्याख्यात भेद उरणार नाही आणि अर्जुन तर सन्यास व त्याग यातील तत्त्वे मला 'पृथक्त्वानें' साग असें म्हणत आहे. यासाठी त्या 'न्यास' शब्दाचा 'प्रत्यक्ष, स्वरूपतः त्याग' असा अर्थ करून, पूर्वाध्यात काही (काम्य) कर्मांचा प्रत्यक्ष त्याग व उत्तरार्धात कर्मांच्या फलच्छेदाचा त्याग सांगितला

^१ आग्ल परिभाषेत बोलावयाचें झाल्यास असें म्हणता येईल: The contradictory of a universal affirmative proposition is a particular negative proposition and not a universal negative one. सर्व एशियानिवासी भारतीय आहेत हें चूक असल म्हणून कोणताच एशियानिवासी भारतीय नाही हें सत्य नसून, काही एशियानिवासी भारतीया नाहीत इतकेंच सिद्ध होतें

आहे असें मानलें म्हणजे या श्लोकाची नीट संगति लागते, या दृष्टीने सन्यास हा केवळ काही कर्मांचाच असला तरी त्याग मात्र सर्व कर्मांना लागू आहे; यासाठी उत्तरार्धात 'सर्वकर्मफलत्याग' असा यथार्थ प्रयोगहि वापरला आहे. 'त्यागा'ची कल्पना 'सन्यासा'पेक्षा अधिक व्यापक आहे. सर्व कर्मांच्या फलाचा त्याग करावयाचें म्हटलें की, काही (काम्य) कर्मांवर त्या त्यागाचा विशेष तीव्र परिणाम होऊन तीं समूळ गळूनच पडतात-त्याचा 'सम्यक् सन्यास' म्हणजे सन्यास घडून येतो. उलट जीं कर्मे काम्य नाहीत तीं प्रत्यक्षतः गळून न पडता केवळ निष्काम वृत्तीनें केलीं जातात. काम्य कर्मांच्या बाबतींत त्यागाची परिणति सन्यासात होते; शेष कर्मांच्या बाबतींत त्याग हा त्यागावस्थेंतच राहतो. गीतेच्या आदेशानुसार फलत्याग केला म्हणजे प्रत्यक्ष त्याग असा कोण- त्याच कर्मांचा करावा न लागता सर्व कर्मे पूर्ववत् चालू ठेविता येतात हें मत कसें यथार्थ नाही हें या विवेचनावरून दिसून येईल.

कर्माची जाति व व्याप्ति

परंतु, फलत्याग केल्यावर कोणत्याहि कर्मांचा प्रत्यक्षतः सन्यास करण्याची आवश्यकता नाही या समजुतीत आणखीहि एक सूक्ष्म हेत्वाभास आहे. या समजुतीस व्यक्त करणारे लेखक कर्मांची व्याप्ति व जाति यात घोटाळा करित असतात. फलत्याग करावयाचें ठरविल्यावर कर्मांच्या जातींना धोका येणार नाही हेंहि जरी मान्य केलें तरी त्या जातीचें जें विशिष्ट कर्म एखादी व्यक्ति आचरीत असेल तें गळून पडू शकेल. मनुष्यजाति चिरकाल टिकणारी असली तरी मनुष्य व्यक्ति तशी नाही. समष्टि कायम राहिली तरी व्यक्ती मात्र गळतच असतात. त्याचप्रमाणें कर्मफलत्यागाचें तत्त्व मान्य केल्यावर कोणतेंहि कर्म तत्त्वतः काही एका विशिष्ट परिस्थितीत निष्कामवृत्तीनें आचरणें शक्य मानलें, तरी तशी परिस्थिति ज्या व्यक्तीच्या जीवनात प्रत्यक्ष उपलब्ध होत नाही तिला मात्र त्या कर्माचा समूळ त्यागच करावा लागेल. याचें एक सुलभ उदाहरण पाहा. समजा, एक जण शेज केवळ स्वमनोरजनार्थ बराच वेळ पत्ते खेळत असतो. आता त्यानें कर्मफलत्याग आचरावयाचें म्हटल्यास तो तें कर्म चालू ठेऊ शकेल किंवा त्याला तें त्यागावेंच लागेल ? उपरोक्त समजुतीप्रमाणें, त्यानें हें कर्म समूळ न त्यागता फक्त सकामतेऐवजी निष्कामतेनें करावें म्हणजे झालें ! पण निष्कामतेनें पत्ते खेळणे म्हणजे काय ? एखाद्या आजारी मनु-

प्याच्या आवश्यक मनोरञ्जनार्थ प्रसर्गां स्वतःचीं इतर महत्त्वाचीं कामें बाजून सारूनहि कोणी कर्तव्यभावनेनें पत्ते खेळेल तर त निष्काम कर्म होईल म्हणजे काय कीं, गीतोक्त कर्मफलत्यागाच्या सिद्धातानें पत्ते खेळण्याच्या कर्मास बाधा न पोचता केवळ त्याचा दृष्टिकोन बदलतो. तो सिद्धात मान्य करूनहि तें कर्म या लोकीं टिक् शकतें. परंतु आता या स्थळीं ध्यानात प्यावयाची महत्त्वाची गोष्ट अशी कीं, हा सर्व त्या कर्माच्या जातिस्वरूपाचा विचार झाला. पत्त्याचा खेळ ही कर्मजाति फलत्यागानंतरहि अस्तित्वात राहू शकेल. काही एका विशिष्ट परिस्थितीत या कर्माचें निष्काम आचरण तात्त्विक दृष्ट्या शक्य असल्यानें मानवी दृष्ट कर्माच्या यादीत या कर्मजातीच नाव चालू राहू शकेल. पण ज्या व्यक्तीच्या प्रत्यक्ष जीवनात तशी विशिष्ट परिस्थिति नसेल, त्या व्यक्तीला मात्र (तिनें फलत्याग आचरावयाचा म्हटल्यास) या कर्माचा समूळ त्यागच करावा लागेल. ज्या व्यक्तीच्या निकट वर उल्लेखिल्याप्रमाणें कोणी आजारी मनुष्यच नसेल, तो पत्त्याचा तसा निष्काम खेळ कसा खेळू शकेल ? अशा व्यक्तीला आपला पत्त्याचा काम्य खेळ मुळ्यातच सोडारा लागेल. म्हणजे कर्मफलत्यागाची कसोटी लावली तर पत्त्याचा खेळ ही कर्मजाति कर्मशास्त्रात चालू राहिली तरी किती तरी व्यक्तींचे खेळ मात्र बंद पडतील, त्यांच्या वैयक्तिक क्षेत्रात या कर्माच्या सवधात केवळ 'त्याग'च नव्हे तर प्रत्यक्ष 'संन्यास' हि अवलंबावा लागेल एखाद्या अपवादात्मक परिस्थितीत देशहितार्थ असत्य भाषा किंवा हिंसा समर्थनीय असली व म्हणून कर्मफलत्यागाच्या कसोटीनंतरहि कर्माच्या या जाति कर्मशास्त्रातून सर्वस्वी न गळाल्या, तरी शेकडों व्यक्तींच्या अशा कृती मात्र गळून पडतील. निष्काम होऊन प्रत्येक व्यक्तीनें हीच कर्मे आचरीत राहावे असें प्रत्येक वेळीं म्हणता येणार नाही. कारण, आपण मागें पाहिल्याप्रमाणें, आदर्श निष्काम कर्माची कल्पना केवळ अभावात्मक नसून—तिच्यात सक्रामतेचा अभाव असतो इतकच केवळ नसून—तिच्या मागें एखादा प्रत्यक्ष स्वार्थेतर हेतु असतो. ज्या कर्मानें असा एखादा हेतु कोणा व्यक्तीच्या परिस्थितीत साध्य होण शक्य असेल तो व्यक्ती तें कर्म निष्काम बुद्धीनें करू शकेल परंतु तशी परिस्थिति ज्या व्यक्तीला उपलब्ध नसेल तिला तें कर्म समूळ त्यागावेंच लागेल याप्रमाणें जातिरूप कर्म व व्यष्टिरूप वैयक्तिक कर्म यातील हा महत्त्वाचा भेद ध्यानात घेतला, तर वृत्ति निष्काम झाली म्हणजे कोणत्याहि कर्माचा स्वरूपत संन्यास

करण्याची आवश्यकता नसते या विधानातील हेत्वाभास समजून येईल.^१ हे विधान करणारे कर्माचा जातिदृष्टीने विचार करीत असतात; उलट गीताकार प्रस्तुत श्लोकातील 'संन्यासा'च्या व्याख्येत कर्माचा व्यष्टिस्वरूपात विचार करीत आहेत !

गीताकाराना काही अर्थाने प्रत्यक्ष कर्मत्याग मान्य आहे हे आणखीहि एका स्थळावरून दिसून येते. श्लोक १८-३ मध्ये 'त्याग' शब्दाचे स्पष्टीकरण करिताना प्रथम दोन भिन्न मतांचा उल्लेख करून ते म्हणतात :
“ कित्येक विद्वान् कर्म (मुळातच) सदोष असल्याने त्याचा (संपूर्ण) त्याग करावा असे म्हणतात; तर इतर कोणी म्हणतात की, यज्ञ दान व तप यांचा त्याग करू नये.” यानंतर यातला कोणता पक्ष स्वतःला मान्य आहे हे 'निश्चितपणे' सांगतात :

यज्ञदानतपःकर्म न त्याज्यं कार्यमेव तत्

यज्ञो दानं तपश्चैव पावनानि मनीषिणाम् ॥ १८-५ ॥

एतान्यपि तु कर्माणि सद्ग्नं त्यक्त्वा फलानि च

कर्तव्यानीति मे पार्थ निश्चितं मतमुत्तमम् ॥ १८-६ ॥

[यज्ञ, दान व तप हीं कर्मे त्याज्य नसून कार्यच आहेत (अवश्य केली पाहिजेत) यज्ञ, दान आणि तप हीं शहाण्यास पावनकारक आहेत-५. (मात्र) हीं कर्मे करावयाचीं तीं देखील त्याज्यविषयीच्या आसक्तीचा व त्याच्या फलाचा त्याग करून करावीं असे, अर्जुना, माझे निश्चित व उत्तम मत आहे -६]. यात माझ्या मताने कोणत्याच कर्माचा त्याग उचित नव्हे असे म्हटले नसून

१ एकाच वस्तूच्या व्यष्टि व समष्टि स्वरूपात घेताळा केल्यास कशी चुकीची अनुमाने तयार होतात पाहा :

जे दरवर्षी नापास होतात ते कधीच उत्तीर्ण होत नाहीत.

विद्यार्थी दरवर्षी नापास होतात

∴ विद्यार्थी कधीच उत्तीर्ण होत नाहीत !

यात प्रथम विधानात 'व्याप्ती'त) 'जे' हा शब्द व्यष्टिस्वरूपी वापरला असून पुढे 'विद्यार्थी' शब्द मात्र तसा वापरला नाही, व म्हणून हास्यास्पदता निर्माय झाली आहे ! आता याच्या उलट उदाहरण पाहा : दरवर्षी विद्यार्थी प्रवेशपरीक्षेस बसतात, क्ष हा एक विद्यार्थी आहे, म्हणून, क्ष हा दरवर्षी प्रवेशपरीक्षेस बसतो !

जीं कर्में यज्ञ, दान व तपस्वरूपीं—म्हणजे प्राप्त परिस्थितीत कार्य अर्था—अस-
तील तेवढ्याचाच त्याग वर्ज्य म्हटला आहे. परंतु असें असता स्वतःचा सर्वकर्म-
वाद सिद्ध करण्यासाठी 'रहस्य'कार यातील 'यज्ञदानतपःकर्म' या पदाचा अर्थ
'यज्ञ, दान, तप आणि कर्म' असा करूं पाहत आहेत ! जणू काय यज्ञ, दान,
तप हीं कर्में नसून, कर्मांचा वरील श्लोकात स्वतंत्र उल्लेख आहे ! परंतु हा अर्थ
उघडच चूक आहे. उपरोक्त पाचव्या श्लोकाच्या पूर्वार्धाचें समर्थन उत्तरार्धात
केलें असून त्यांत यज्ञ दान व तप हीं पवित्र असतात असा त्याचाच विशिष्ट
उल्लेख केला आहे. पूर्वार्धातील कर्म शब्द स्वतंत्र अर्थवाहक मानल्यास त्या
कर्मांच्या समर्थनपर उत्तरार्धात काहीच दिशत नाही. यासाठी 'एतान्यपि तु
कर्माणि'चा 'इतर निष्काम कर्मांप्रमाणे हीं यज्ञदानादि कर्में सुद्धा' असा
'रहस्य'कारांनी दिलेला अर्थ सांप्रदायिक आम्रहाचा वाटतो. वस्तुतः तेथें
यज्ञ दान व तप या तीन कर्मांचा उल्लेख असून, असाच उल्लेख श्लोक
८-२८, १७-२४, व १७-२५ मध्येहि आढळतो. इतकेंच कीं गीताकाराचे या
तीन शब्दांचे अर्थ व्यापक असून,^१ या शब्दत्रयीने "कार्य कर्म" सूचित
करण्याचा त्याचा हेतु आहे. हीच गोष्ट याच्या पुढेंच सातव्या व पुनः नवव्या
श्लोकांतील "नियत कर्म" या शब्दप्रयोगानें दिग्दर्शित केलेली आहे.

गीतोक्त योगावस्था

गीतोक्त आदर्श जीवनात काही प्रमाणात कर्मांचा प्रत्यक्ष संन्यास आव-
श्यक आहे हें याप्रमाणें पाहिलें. निष्काम वृत्तीनें का होईना पण कर्माचरण
'आमरणान्त' अविरत चालू ठेवलेच पाहिजे असा गीताकाराचा आम्रह आहे
असें आढळून येत नाही. आमरणान्त (निष्काम) कर्में करण्याचा आम्रह
घरणे म्हणजे कर्मांच्या ठायीं आसक्तीच नव्हे तर काय ! जी व्यक्ति असा
आम्रह घरेल तिची जलाच्या ठायीं नसली तरी कर्मांच्या ठायीं आसक्ति शिलक
आहे असें म्हणावें लागेल. परंतु गीताकारांनीं फल व कर्म या उभयतांचे विपरी
अनासक्त राहण्याचा स्पष्ट उपदेश केला आहे. कर्मांचे ठायीं अनासक्ति म्हणजे
त्यांच्या फलाविषयी अनासक्ति असें समीकरण वार्हि जण माहीत असले

१ यज्ञाचे विभिन्न प्रकार चवथ्या अध्यायांत श्लोक २१ ते ३१ मध्ये गीताकारांनी
वर्णित आहेत. तपाचे प्रकार सतराव्या अध्यायांत श्लोक १४, १५, १६ मध्ये
दिले आहेत.

तरी ते मूळ गीतावचनास अनुसरून नाही. गीतेत या दोन अनासक्तींचा पृथक् उल्लेख केलेला आहे. उदाहरणार्थ पुढील स्थळ पाहा :

यदा हि नेद्रियार्थेषु न कर्मस्वनुपज्यते
सर्वसंकल्पसंन्यासी योगारूढस्तदोच्यते ॥ ६-४ ॥

शुभाशुभफलैरेव मोक्ष्यसे कर्मबंधनैः
संन्यासयोगयुक्तात्मा विमुक्तो मामुपैष्यसि ॥ ९-२८ ॥

[जेव्हा साधक इन्द्रियाच्या (सुखदुःखकारक) विषयामध्ये, व (शिवाय) कर्मांचे (हि) ठायीं आसक्त न होऊन आपल्या सर्व संकल्पाचा संन्यास करितो तेव्हा तो योगारूढ झाला असे म्हणतात ६-४. अशा प्रकारे आचरण केल्याने (कर्म करूनहि) शुभाशुभफलापासून व कर्मांच्या बंधनापासून तो मुक्त होशील; आणि संन्यास व योग यांनी (अथवा, संन्यास वा योग या कोणत्याहि नावाने जी सर्वोपिली जाऊं शकते त्या अवस्थेने—पदा ६-२) संपन्न असा तो (जन्ममरणचक्रापासून) मुक्त होऊन मला येऊन मिळशील. ९-२८]. याशिवाय श्लोक ३-३०, ४-१४, ९-९, १८-६ व १८-९ मध्ये कर्मविषयक-आसक्ति व फल याचा केलेला स्वतंत्र उल्लेखहि पाहण्यासारखा आहे.

या अशा वचनावरून गीताकार फलविषयक अनासक्तीहून कर्मविषयक अनासक्ति भिन्न मानीत आहेत हे दिसून येते ^१ आदर्श जीवनावस्थेत केवळ

१ या दृष्टीने आम्ही यथे एक पाठभेद सुचविण्याचे धाड्य करितो ! श्लोक २-४७ चा चतुर्थ चरण 'मा ते सङ्गोऽस्त्वकर्मणि' असा रूढ असून आम्हीहि या ग्रंथातील विवेचनार्थ तोच गृहीत धरला आहे. परंतु गीताकाराचे मूल चरण 'मा ते सङ्गोऽस्तु कर्मणि' असे तर नसेल ? असे चरण त्या श्लोकात उत्कृष्ट प्रकारे वसते. या चरणाने त्या श्लोकाच्या उच्चरणातून 'कर्माच्या फलाच्या ठायीं आसक्ति ठेऊ नकोस आणि कर्माच्या ठायीं देखील आसक्ति ठेऊं नकोस' हा द्विविध ध्वनि वाहून पडतो ! आणि हा पुढल्या म्हणजे ४८ व्या श्लोकाशीहि वरोबर जुळतो त्यात सङ्ग टाकून कर्म करण्याचा आदेश दिला आहे तेथे संग म्हणजे 'अकर्मणि सङ्ग' असा अर्थ कोणीच करीत नसून 'कर्मणि सङ्गः' हा अर्थ तेथेहि लागू पडतो. शिवाय, वरील पाठभेदाच्या पार्श्वभूमीत श्लोक २-४९ चा पूर्वार्धहि अधिक सार्थ ठरतो बरे, या चरणाच्या रूढ स्वरूपाने अर्जुनाचा श्लोक ३-१ मधील प्रश्न बराचसा निरर्थक ठरतो; वरील सूचनेने तो संभव

प्रथम प्रकारचीच अनासक्ति असून चालणार नाही; त्याशिवाय द्वितीय प्रकारचीहि अनासक्ति आवश्यक आहे. या अत्यंत महत्त्वाच्या गोष्टीस लक्षात घेऊन आता गीताप्रणीत अंतिम योगावस्थेची ठोकळ लक्षणं येथे दिव्हांगित करण्याचा यथामति प्रयत्न करून पाहू. गीतोक्त योग हा सर्वकर्मत्यागमयहि नव्हे व त्याचप्रमाणे सर्वकर्मपरहि नव्हे. त्या अवस्थेत कर्म सोडण्याचाहि आप्रह नसतो व करण्याचाहि आप्रह नसतो. तो योग म्हणजे चित्ताची संपूर्ण निर्विशेष साम्यावस्था होय. परम शांतीचे ते मंगल धाम होय. विश्वांतील यच्चयावत् द्वंद्वांच्या अतीत जाणारी सर्वत्र समदृष्टि तेथे निर्मळ आनंदाचा दैवी प्रकाश पाडित असते. शीतोष्ण, मानापमान, शत्रुमित्र, सुखदुःख इत्यादि द्वंद्वांबद्दलच नव्हे, तर कर्म आणि अकर्म या महान द्व्वांबद्दलहि योगी समचित्त असतो. अहंभोक्तृत्वाबद्दलच नव्हे तर अहंकर्तृत्वाबद्दलहि तेथे उदासीनता व अविरोधता असते. कर्म करण्याची इच्छा व न करण्याची इच्छा या द्व्वाविपर्याहि योगी पुरुषाचे चित्तात समभाव असतो. प्राप्त परिस्थितीत कर्म आवश्यक असेल तर तो चित्ताची समता ढळू न देतां ते कर्म योग्य प्रकारे, परिणामांचा निष्काम सारासारविचार करून, शेवटपावेतो पार पाडेल; अन्यथा, कर्म करण्याचा प्रसंग प्राप्त झाला नाही म्हणून तो मनांत खंत करीतहि न वसतां आत्मध्यानस्थ व नित्यवृत्त होऊन राहील. अनाश्रित होऊन कार्य कर्म करण्यास तो तयार असेल; परंतु मी सदैव आमरणान्त कर्माचरणांतच रत राहीन असाहि आप्रह तो धरणार नाही.^१ कार्य कर्म करितांना

नाहीसा होतो कर्मत्याग याग्य नव्हे असें श्लोक २-४७ मध्ये सांगितल्यावर पुन त्याबद्दलच प्रश्न सुमंगत ठरत नाही. शेवटी, सद्र शब्द पुढे जेथे जेथे आला आहे तेथे तो कर्माचा अनुलक्षून असून कर्मराहित्याला नाही अस्तु मूळ गीतेत बदल मुचविण्याच्या इच्छेनें नव्हे, तर मूळ गीता उपलब्ध गीतेहून भिन्न तर नसल या दृष्टीनें आम्ही ही सूचना केली आहे! पुढेमागे एखाद्या जुन्या प्रतीत असा पाठभेद सरोसरच आढळला तर हा सूचना सार्थ ठरेल!

१ यासंदर्भात श्लोक २-५० च्या चतुर्थ चरणाचा अन्वय 'कर्मसु कौशलम् योग' असा न करितां 'कर्मसु योग कौशलम्' असा करण्याची 'मजरी' वाराची सूचना ('प्रास्ताविक', पृ ५०-५१ पाहा) मार्मिक वाटते कर्म करितानाहि मनाचा यागस्थिति-साम्यावस्था-आयम ठरणे हीच उदात्तता होय हा अर्थ त्या

तो केवळ निष्कामच नव्हे तर निरहंकारहि असतो. चित्ताची या परा-
कोटीची संपूर्ण साम्यावस्था प्राप्त करून घेण्यास अत्यंत कठीण आहे यात
शकाच नाही. सहस्रावधि व्यक्तींत एखादाच ती प्राप्त करून घेण्याचा मना-
पासून प्रयत्न करितो; आणि अशा सहस्रावधि प्रयत्नशीलांपैकी एखादाच
तिच्या प्राप्तीत सफल होतो. मात्र दीर्घ प्रयत्नाती ती प्रत्येकास साध्य असून
जे प्रथम विफल होतात त्यानींहि जन्मजन्मातरी प्रयत्न चालू ठेवल्यास शेवटी
यश मिळाल्याशिवाय राहणार नाही. ही स्थिति प्राप्त करून घेणे म्हणजेच
उत्पत्तिविनाशचक्रातून मुक्त होऊन ब्रह्मस्वरूपात प्रवेश करणे होय.

इहैव तैर्जितः सर्गो येषां साम्ये स्थितं मनः

निर्दोषं हि समं ब्रह्म तस्माद्ब्रह्मणि ते स्थिताः ॥५१९॥

[ज्यांचे मन साम्यावस्थेत स्थिर झाले त्यानीं या लोकांचे जन्ममरणरूप
संसारसं जिकलें, कारण ब्रह्म हे निर्दोष आणि सम असल्याने ते (समाचित्त
पुरुष) ब्रह्मस्वरूपात स्थित (प्रविष्ट) झालेले असतात]. चित्ताच्या या आदर्श
साम्यावस्थेला गीताकार साहाय्या अभ्यायात पुढील मार्मिक उपमा देतात (श्लोक
६-१९) : “बायुरहित स्थळीं ठेवलेल्या दिव्याची ज्योत जशी निश्चल असते,
ती उपमा आत्मचित्तनपर योगात रत असणाऱ्या योग्याच्या सयत चित्ताला (बाह्य
विषयापासून आवरून अतर्मुक्त केलेल्या चित्तवृत्तीला) दिली जाते.”^१ ही स्थिति
प्राप्त झाल्यावर आणखी मिळवाययाचें तें काय राहिलें? गीताकार म्हणतात,
“ही अवस्था प्राप्त झाली असता अन्य कोणताहि लाभ ति-राहून अधिक
वाढत नाही, आणि तें स्थिर झाल्यावर विशाल अशा दुःखानें देखील योगी
विचलित होत नाही” (६-२२). अशा योगी कर्माचरण करील तें त्याला
स्वतःला त्याची हीस किंवा लालसा आहे म्हणून नव्हे; तर प्राप्त परिस्थितीत
तें कर्म आवश्यक असतें म्हणून. जवळ आजारी मनुष्य असला तर तो त्याची
सेवा करील; पण तसे नमेल तर आपलें निष्कामसेवा व्रत अखंड चालविण्या-

अन्वयातून निघतो. मात्र या अन्वयानुसार ‘यास’ म्हणजे ‘कर्मयोग’ राहत
नसून स्वतः ‘मजरी’कारानींहि ते मान्य व्हेले आहे! या अन्वयानें गीताकार
योगाचा कर्माचरणाची कायमचा सवध नगून प्रासंगिक आहे हे निदर्शनास येते

१ हाच उपमा यासंबंधात महाभारतकारानीं इतरत्रहि पापरत्नी आहे : पद्म
शान्तिपर्व २४६-११, २०६-१८; २१६-१९.

साठी तो आज्ञान्याच्या शोषार्थ दिव्यत फिरणार नाही ! यासाठी ज्यावेळेस प्रातःपरिस्थितीत कर्माचरण आवश्यक नसेल, त्यावेळेस आमरणान्त कर्माचरणाचा आग्रह न धरिता असा योगी काय करितो ते पाहा :

योगी युञ्जीत सततमात्मान रहसि स्थितः

एकान्त्री यतचित्तात्मा निराशीरपरिग्रहः ॥ ६-१० ॥

[योगी पुरुषाने एकदं एकान्तसेवन करून, चित्ताचें व देहाचें नियमन करून, सर्व लौकिक इच्छालोभ सोडून, सतत स्वतःला (साम्यचित्तस्वरूपी ध्यानमय) योगात गढवून ठेवावें]^१. या दृष्टीने परिस्थित्यनुरूप त्याला कार्य कर्मप्रेरणा होत असली तरी तत्त्वतः त्याच्या चित्तातील सर्व कर्मांचा, केवळ फलेच्छाचाच नव्हे तर कर्मप्रवृत्तीचाहि, लय झालेला असतो. तो ' योगसम्यस्तकर्मा ' (४४१) असतो. सर्व कर्मांची त्याच्या चित्तात आत्मज्ञानाचे ठायी परि समाप्ति झालेली असते. तो प्रसंगवशात् कार्य कर्म करित असूनहि अतरी सदैव अकर्ता असतो. ज्ञानाग्नीच्या योगी त्याची सर्व कर्मे मुळपावून भस्मसात् झालेली असतात. ज्ञाननिष्ठा व कर्मनिष्ठा, साख्य आणि योग, कर्मसंन्यास आणि कर्माचरण याची हा अंतिम परिणतावस्था व एकवाक्यता होय. मानवाचें ते अंतिम ध्येय, परम साध्य, आदर्श जीवन आणि आदर्श मरणहि होय !

योग म्हणजे कर्मयोग नव्हे, ' बुद्धियोग '

स्वतः गीताफारानी या योगावस्थेला कर्मयोग असे स्पष्ट न म्हणता केवळ ' योग ' इतकेंच बारवार म्हटलं आहे. ' कर्मयोग ' शब्द गीतेंत एक श्लोक ३-३, ३-७, ५-२ आणि १३-२४ या चार स्थळीच आला आहे. पैकीं ३३, ५-२ व १३ २४ या स्थळी तो अनेक दृष्ट मार्गांपैकीं एक या अर्थाने आला आहे भिन्न भिन्न मोक्षमार्गांचा समन्वय करून जी अंतिम योगस्थिति

१ आमरणान्त कर्मयोगाच्या चाकोरीत हा श्लोक सहजासहजी बसणें शक्य नसल्याने ' रहस्य ' वार म्हणतात : " कर्मयोगात लागणारी साम्यबुद्धि संपादन करण्यास माधन म्हणून पातञ्जल योग या अप्यायात वर्णिला आहे; व एकान्तवासहि तेवढ्यापुरताच होय. " पातञ्जलयोगाला-ध्यानस्वितार्ताला-केवळ कर्माचरणाचें साधन मानणारें हे विधान आश्चर्यकारक असून, श्री यापटशास्त्री याची त्यावरील टीका (' गीताभाष्यार्थ ' पृ ५६६-६७) एतदरीत रास्तच आहे.

श्रीकृष्णानीं गीतेत उपदेशिली आहे तिला उद्देशून कर्मयोग शब्द वापरल्याचें आदळत नाही. श्लोक ३-३ मध्ये 'कर्मयोगेण योगिनाम्' अस म्हणून कर्मयोगास योगाचें साधनच म्हटलें आहे.^१ योग म्हणजे कर्मयोग म्हटल्यास येथें नीट अर्थ लागणार नाही. कर्मयोगाचे ठायीं कर्मयोग्याची निष्ठा असते या विधानात स्वारस्य तें काय ? उलट, कर्मयोगमार्गाचें ठायीं योगी पुरुषाची निष्ठा असते हें म्हणण्यातच योगी हा कर्मयोग्याचा उपयोग करणारा पण शेवटीं त्याच्याहि पलीकडे जाणारा असतो हें निष्पन्न होतें. हीच गोष्ट श्लोक ६-३ व ६-४६ वरून दिसून येते. श्लोक ३-७ वरूनहि कर्मयोगाचें पालन हें 'नैष्कर्म्य', 'सिद्धि' (पादा ३-४) अशा स्वरूपाच्या अंतिम ध्येयाकडे नेणारें प्रशस्त साधन आहे, तिकडे जाण्याचा तो उपाय आहे, हेंच निष्पन्न होतें. ती अंतिम ध्येयावस्थाच कर्मयोगमय आहे असें प्रस्थापित होत नाही. सिद्धि प्राप्त करून घेण्यासाठीं मिथ्याचार आचरणान्यापेक्षा कर्मयोग आचरणारा भेष्ट असा अर्थ त्या श्लोकानून ग्रहण करिता येतो. बरें, तेथें साधकाचेंच नव्हे तर सिद्धाचेंहि वर्णन आहे असें मानलें तरी त्यात कर्मयोगाप्रोक्षच वापरलेल्या 'असक्त' विशेषणाकडे दुर्लक्ष करून चालणार नाही. हा पुरुष नुसताच कर्मयोगी नसतो तर कर्मयोगाचें 'असक्त' वृत्तीनें पालन करणारा असतो, या विशेषणानें कर्तृत्वावसीवाहि अभाव गर्हात धरल्यास, असक्त कर्मयोगाचरण म्हणजे बुद्धि-योग होईल ! श्लोक ५-२ मध्ये कर्मयोगाला कर्मसंन्यासापेक्षां भेष्ट मानलें असलें तरी 'निःश्रेयसकर' इतकेंच म्हटलें आहे. म्हणजे कर्मयोग हें अंतिम निःश्रेय-सावस्थेकडे घेऊन जाणारें उत्कृष्ट साधन आहे; स्वतःच ती अवस्था नव्हे, तेराव्या अध्यायाच्या नंतर तर 'कर्मयोग' शब्द कोठेंच आला नाही.

याउलट, उपरोक्त आदर्श योगावस्थेला उद्देशून स्वतः गीताकारानीं दुसऱ्याच एका विशिष्ट शब्द वापरला आहे. मुखातीसच श्लोक २-४९, ५०, ५१ मध्ये त्यानीं तिला 'बुद्धियोग' अस नांव देऊन केवळ कर्मयोगाहून तिची भिन्नता सूचित केली आहे. पुढें श्लोक ६-४३ मध्ये पुनः 'बुद्धियोग' शब्द आला आहे. परंतु गारीबेडी पुढील दोन नि.मशिष्य उद्देश्य पाहिले म्हणजे याविषयी शका राहत नाही. दाशान्ता अध्यायात आहूण्य म्हणतात :

तेषां सततयुष्मन्नां भजतां प्रीतिपूर्वकम्

इदामि बुद्धियोग त येन मानुषयान्ति ते ॥ १०-१० ॥

[प्रीतिपूर्वक माझा भजनपूजनकथनादिकांत सतत रममाण असणाऱ्या त्या व्यक्तींना मी तो (आतापावेतो बार्जिलेला) बुद्धियोग देतो; त्यामुळे ते मला येऊन पोचतात]. आणि शेवटी गीतोपदेश्याच्या उपसंहारात पुनः म्हणतात :

चेतसा सर्वकर्माणि मयि संन्यस्य मत्परः

बुद्धियोगमुपाश्रित्य मच्चित्तः सततं भव ॥ १८-५७ ॥

यात अर्जुनाला उपदेशिलेल्या योगमार्गाला बुद्धियोग हेंच नाव स्पष्टपणे दिले आहे. ईश्वरप्राप्तीचा, अंतिम ध्येयसिद्धीचा, तोच एक मार्ग होय. गीताकाराचा योग हा कर्मयोग असता तर तो शब्द येथे सहज वापरता आला असता. परंतु गीतोक्त बुद्धियोग हा वस्तुतः केवळ कर्मयोगाच्याहि पलीकडे जाणार आहे. या बुद्धियोगात केवळ फलाविषयीच नव्हे तर प्रत्यक्ष कर्माबद्दलहि अनासक्ति असते, आणि तरीहि आवश्यक कार्य कर्माचे आचरणहि असते.

गीतेतील 'योग' म्हणजे सदैव कर्मातच रत असण्याची अवस्था नवून चित्ताची उपरोक्त सपूर्ण साम्यावस्था होय हें आणखीहि इतर वचनावरून स्पष्ट होतें. या अवस्थेच्या वर्णनपर सहाव्या अध्यायातील काही श्लोकांचा उल्लेख वर आलाच आहे. शिवाय श्लोक ६-२३ मध्ये गीताकार म्हणतात : "दुःख-प्राप्तिवियोगाच्या (पूर्ण दुःखाभावाच्या) त्या अवस्थेला योग असें जाणवें; मनात कटाळा न मानता इदानीच्यानै त्या योगाचें पालन करावें." यात योगाचें 'दुःखरहितत्व' हें लक्षण आमरणान्त कमें करावयास सांगणाऱ्या कर्मयोगापेक्षा उपरोक्त बुद्धियोगालाच अधिक लागू होतें. भगवतांनी या स्थितीचें अत्यंत सुंदर वर्णन केल्यानंतर अर्जुनाच्या उद्गारातहि योगाची हीच कल्पना व्यक्त झाली आहे. 'समत्वरूपी हा जो योग तुम्हीं सांगितला तो मनाच्या चंचलतेमुळे स्थिर टिकेल असें मला दिसत नाहीं,' असे अर्जुन तेथे म्हणतो (६-३३). हे उद्गार बुद्धियोगाला अनुलभून आहेत हें उघड आहे. परंतु तरीहि श्रीकृष्णांनी गीतेच्या द्वारे मानवांपुढे ठेवलेल्या या परम अंतिम रहस्याला, बुद्धीच्या व चित्ताच्या सपूर्ण साम्यावस्थेला, काही भाष्यकार^१ आमरणान्त (आणि तेहि सासारिक, विषयोपभोगरूपी, गृहस्थाश्रमी, इत्यादि सर्व प्रकारच्या) कर्माचरणात रत होण्यास शिस्तविद्याच्या कर्मयोगाच एक साधन मात्र मानात आहेत ही खरोखर खेदाची गोष्ट होय !

१ उदाहरणार्थ, 'गीतारहस्य', श्लोक ६-१७, २८ वरील टीपा पाह्या.

महाभारताचें प्रमाण

जाताजाता या स्थळीं आणखी एक मुद्दा विचारात घेऊ. महाभारताच्या शान्तिपर्वातील काही उद्धाराचा गीतातात्पर्यनिर्णयार्थ अनेक वेळा आधार घेतला जातो. आमच्या मते त्या उताऱ्याचे सूक्ष्म परीक्षण बुद्धियोगाच्या उपरोक्त स्वरूपवर्णनासच पुष्टि देताना आढळून येईल. यासंबंधात अध्याय ३४८ विशेष महत्त्वाचा आहे. त्यात जनमेजयानें 'ईश्वराच्या एकनिष्ठ निष्काम भक्तीच्या धर्मा' विषयीं केलेल्या प्रश्नास, वैद्यपायनानें 'कौरवपांडवांच्या युद्ध प्रसंगां उभय सैन्ये सज्ज झालीं असता उद्दिग्धचित्त झालेल्या अर्जुनास स्वतः भगवतांनीं हा नारायणीय धर्म सांगितला' असे आठव्या श्लोकात उत्तर दिलें आहे. यावरून गीतेंत अर्जुनास उपदेशिलेल्या धर्माचें प्रमुख स्वरूप 'ईश्वराचे ठायीं अनन्यभावे चित्ताचा लय' (पाहा गीता ३-३०, ९-३४, १८-६६ इ.) हे होय असें स्वतः महाभारतकाराचेंहि मत सिद्ध होतें. कर्माचरण हें त्या धर्माचें शाश्वत स्वरूप आहे असें यावरून दिसत नाहीं. शिवाय याच्याच पुढच्या म्हणजे श्लोक ३४८ ९ मध्ये या धर्माचीं अगति म्हणजे ज्ञान व गति म्हणजे उपासना (नीळकंठी टीका पाहा) हींच दोन अंगे निर्देशिली आहेत. इतकेंच नव्हे, तर पुढें श्लोक ३४८-२१ मध्ये सुपणं ऋषीर्न साक्षात् पुरुषोत्तमापासून हा धर्म प्राप्त करून तो ऋषि दिवसातून याच्या तीन आवृत्त्या करी व त्यामुळेच या धर्माला त्रिसौपर्ण नाव पडलें असें म्हटलें आहे. हें तीन आवृत्त्याचें वर्णन कर्माचरणापेक्षा ईश्वरध्यानालाच लागू पडतें हे उघड आहे.

अर्थात् हा धर्म सर्वकर्मत्यागी नसून प्रसंगानुसार कार्य कर्मानुकूल आहे हे वर स्पष्ट केलेंच आहे. म्हणून याच अध्यायाच्या श्लोक ३२ व ६३ मध्ये या नारायणीय धर्माच्या निष्कामकर्मस्वरूपाचाहि उल्लेख आढळतो. मात्र यावरून आमरणान्त असड कर्माचरण हेंच त्याचें स्वरूप आहे असें निष्पन्न होत नाहीं. या धर्माची या अध्यायात विस्तृत परंपरा दिली असून त्याचा शेवटचा भाग गीतेंत श्लोक ४-१ मध्ये सधेपानें दिला आहे. ही परंपरा सांगून झाल्यावर श्लोक ५३ (अध्याय ३४८) असा आहे : "यतीना चापि यो धर्मः स ते पूर्व नृपोत्तम । कथितो हरिगीतानु समास-विधिकल्पितः". परंतु याचा अर्थ उपरोक्त गृहस्थाश्रमी धर्माहून भिन्न असा एक यतिधर्म (सर्वकर्मत्याग) गीतेंत सांगितल्या आहे असा न करितां, हाच

जो धर्म यतीर्नादि आचरणीय आहे तो (महान नारायणीय धर्म) सधेपानें गीतेंत सांगितला आहे असा करणें युक्त होय. म्हणजे असें कीं, गीतेंत 'बुद्धियोग' अशी सज्ञ दिलेल्या हा नारायणीय धर्म गृहस्थाश्रमी व यति या उभयतानादि श्रेयःस्वरूप आहे हेंच या ३४८ व्या अध्यायातील ८५ व्या श्लोकातहि 'श्वेताना यतिना चाह एकान्तगतिमव्ययाम्' (श्वेताना गृहस्थादी नाम्—नीलकण्ठी माप्स) या शब्दांनी स्पष्ट केलें आहे. महामारतकाराच्या मते खरा यति पूर्णकर्मत्यागी नसतो व आदर्श गृहस्थाश्रमी पुरुष अविरत कर्माचरणीहि नसतो. या दोघाच्या कर्मांचे स्वरूप व प्रमाण भिन्न भिन्न असलें तरी आवश्यक प्रसर्गां कार्य निष्काम कर्माचरण व सर्वकाळ ईश्वरध्यानमय साम्याचित हें या धर्माचें प्रमुख स्वरूप उभयतानादि सारणेंच लागू असतें.

महामारतकाराच्या मते यति व गृहस्थी याचेसाठीं मूलतः वेगवेगळे धर्म नाहींत ह पुढील गोष्टींवरूनहि दृष्टोत्पत्तीस येतें. सद्गुरु श्लोक ३४८ ५३ व्या पुढल्याच श्लोकात 'नारदेन सुसंप्राप्तः सरहस्यः ससग्रहः । एष धर्मो जगन्नाथात्साक्षान्नाराणान्मुप' (५४) असें म्हटलें असून, हे उद्गार केवळ विशिष्ट यतिधर्माविषयीं नसून हा "एष. धर्मः" म्हणजे यति व गृहस्थ या सर्वांसाठींच आदर्श असणारा नारायणीय धर्म होय. हेच दोन श्लोक (५३ व ५४) उलट क्रमानें ३४६ व्या अध्यायातहि श्लोक १० व ११ म्हणून आले असून, एक 'यतीना चापि यो धर्मः' या ऐवजी 'एवमेव महान्धर्मः' असें म्हटलें आहे. हे पाहिलें म्हणजे गीतेंत दोन भिन्न स्थितप्रज्ञधर्म वर्णिले नसून सर्वांसाठीं एकच व्यापक धर्म कथन केला आहे यावरून शका राहात नाहीं. हा धर्म शान्तिपर्वणाच्या उत्तरार्धात सविस्तर वर्णिला असून तोच गीतेंत सधेपानें सांगितला आहे असें महामारतकार म्हणतात.

शान्तिपर्वणातील या धर्माचें सविस्तर वर्णन पाहिलें म्हणजे प्रवृत्ति किंवा कर्माचरण हें त्याचें स्थायी लक्षण नसून, मगवान नारायणाचे ठायीं चित्ताचा अनन्य संपूर्ण लय हें त्याचें मूलभूत स्वरूप आहे ही गोष्ट उघड होते. अध्याय ३४७ मधील 'प्रवृत्तिलक्षणश्चैव धर्मो नारायणात्मकः' ही ओळ उद्धृत करून हा नारायणीय धर्म प्रवृत्तिलक्षणात्मकच आहे (निवृत्तिपर नव्हे) असा जो अर्थ 'रहस्यात (पृ. १०) दिला आहे तो संपूर्ण अध्याय पाहता पटण्यासारखा नाहीं. उपरोक्त पक्षाच्या पूर्वी वेद, यज्ञ, तप, उत्तप, माधपर्म

हे सारे नारायणपर आहे असे सांगितल्यावर, 'च' म्हणजे त्याचप्रमाणे प्रवृत्तिलक्षणप्रधान कर्ममार्ग हाहि शेवटीं नारायणात्मकच आहे असे वरील पक्तीत म्हटलें असून, याच ओघात पुढे भूमीचा गंध, जलाचा रस, इत्यादीहि नारायणात्मकच होत असे म्हटलें आहे. यावरून नारायणधर्माचे प्रवृत्ति हे द्यायी लक्षण आहे असे सिद्ध होत नसून, ही सर्व भिन्न दिसणारी आशिक स्वरूपे मुळात एकच म्हणजे नारायणरूप आहेत असा आशय व्यक्त होतो. साराश, वरील पक्तीत नारायणपरता म्हणजे प्रवृत्तिलक्षण धर्म असे म्हटलें नसून, प्रवृत्तिलक्षण धर्म हाहि नारायणपर होय असे म्हटलें आहे ! अध्याय ३४० मध्ये याच नारायण माहात्म्य वर्णनात श्लोक ७३ व ७७, व पुनः ९९-१०० मध्ये निवृत्ति व प्रवृत्ति या उभय मार्गांचा उल्लेख असून निवृत्तीला श्रेष्ठत्व व प्रवृत्तीला गौणत्व दिलें आहे. प्रवृत्तिपर कर्ममार्ग हा लौकिक मार्ग असून निवृत्तिमार्ग हा अध्यात्म मोक्षमुक्तप्रद असतो असे तेथे म्हटलें आहे याशिवाय आणखी स्पष्ट उल्लेख अध्याय ३३९ श्लोक ६६-६७ मध्ये सापडेल. तेथे स्वतः भगवान् नारायण नारदास सांगतात कीं, सर्व धर्मांत निवृत्ति श्रेष्ठतम असून मानवानें अध्यात्मार्थ प्राप्त्यर्थ तोच मार्ग आचरावा भगवतांनीं तेथे स्वतःच्या कर्माचरणाचाहि उल्लेख करून तें सपत्त्यावर मी पुनरपि निवृत्ति अवस्थेत लीन झालों असे म्हटलें आहे यावरूनहि आदर्श अवस्थेच्या आपल्या वरील वर्णनासच पुष्टि मिळते. साराश, शान्तिपर्वातील संबंधित उल्लेख विचारात घेतले तरी गीतेत आमरणान्त अखंड प्रवृत्तिपर कर्ममार्गाचा अगर सर्वकर्मविरोधी सन्यासमार्गाचा एकागी आदेश दिलेला नसून, कार्य कर्मानुकूल ध्यानयुक्त साम्यचित्तस्वरूपी बुद्धियोगाचा उपदेश केलेला आहे हे दिसून येतें.

प्रकरण चावीसावे



गीतेतील कांही कूटस्थळे



श्रीमद्भगवद्गीतेतील सर्वश्रेष्ठ नीतितत्त्व दिग्दर्शित करण्याचा हा आपला प्रयत्न आता समारोपाच्या अवस्थेपावेतो वेऊन पोचला आहे. त्याची प्रमुख अंगे आतापावेतो आम्ही यथामति वर्णन केली असून, गीतोपदेशाविषयी हा दृष्टिकोन स्वीकारला म्हणजे आपाततः कूटस्वरूपी भाषणान्या अनेक श्लोकांचे सरळ अर्थ कसे लागतात, व या अद्वितीय तात्त्विक काव्यातून एक सुसंगत निश्चित विचारसरणी व्यक्त झालेली दिसून कसा आनंद होतो हे या शेवटच्या प्रकरणात दाखवावयाचे आहे.

योगाचे सर्वश्रेष्ठत्व

गीतेने उपदेशिलेली साम्यचित्तस्वरूपी यागावस्था कर्ममयीही नाही व कर्मविरोधीही नाही. ती कटाक्षाने कर्मसंन्यासपरहि नाही व कर्मयोगपरहि नाही. अथवा ती उभयस्वरूपी आहे. या उभयतांचे उत्कृष्ट अद्य समाविष्ट करून घेणारा तो बुद्धियोग आहे त्यांत निष्काम कार्य कर्माचरण अपेक्षित असले तरी हे त्याचे स्वरूपलक्षण नसून तटस्थलक्षण आहे. त्याचे स्वरूपलक्षण म्हणजे सर्व प्रकारच्या द्वंद्वमायाच्या पलीकडे जाणारी अविचल समाधिचावस्था. हिलाच उद्देशून श्रीकृष्ण म्हणतात :

तपस्विभ्योऽधिष्ठे योगी ज्ञानिभ्योऽपि मतोऽधिकः

कर्मिभ्यश्चाधिष्ठे योगी तस्माद्योगी भवार्जुन ॥ ६-४६ ॥

[योगी हा तपस्व्यापेक्षा, ज्ञान्यापेक्षा, आणि कर्मनिष्ठापेक्षा भेद होय; म्हणून,

अर्जुना, तू योगी हो]. कितीहि तप आचरिले, ज्ञान संपादन केले, किंवा आमरणान्त कर्माचरण केले, तरी जोपावेतो चित्त स्थिर व सम होत नाही, वायुविहीन स्थली ठेविलेल्या दीपज्योतीसमान निश्चल होत नाही, तोंपावेतो अतिम ध्येय साध्य होणार नाही. ज्याने साम्यचित्तस्वरूपी बुद्धियोग प्राप्त करून घेतला तोच सर्वात भला ! म्हणून -अर्जुना तू योगी हो ! अर्थात् योगी पुरुषालाहि कार्य कर्तव्यपालन आवश्यकच आहे; कारण त्याचा मुद्दाम त्याग हा साम्यावस्थाभगाचाच एक प्रकार होय. या श्लोकात शान्यापेक्षाहि योगी अधिक असतो असे म्हणून केवळ ज्ञाननिष्ठेला व कर्मसंन्यासवाद्याला गौणत्व दिले आहे, आणि तसेच कर्मिष्ठापेक्षाहि योगी अधिक असे म्हणून केवळ कर्म-योगालाहि गौणत्व दिले आहे. हे दृष्टीआड करून उगीच शब्दाची ओढाताण करण्यात काय दृष्टील !

योगप्राप्तीनंतर कर्मांचा 'शम'

हाच आशय गीताकारांनी आणखीहि एका श्लोकात सुंदर रीतीने व्यक्त केला आहे. ते म्हणतात :

आरुरुक्षोर्मुनेर्योगं कर्म कारणमुच्यते

योगारूढस्य तस्यैव शमः कारणमुच्यते ॥ ६-३ ॥

यात गीतोक्त योगमार्गावरील साधक व सिद्ध यांची तुलना असून उभय अवस्थांची वैशिष्ट्ये दर्शविली आहेत. साधकावस्थेत (कार्य) कर्म (निष्काम इच्छीने) मुद्दाम करावी लागतात. चित्तातले अज्ञानबन्ध स्वार्थस्वरूपी किस्मिन्न बदलून ज्ञानासाठी हे कर्माचरण आवश्यकच असते. त्याने साधकाचे चित्त कर्माक्रमाने शुद्ध व स्थिर होत जाते—तो योगपथावर शूद्ध आरूढ होऊ लागतो. परंतु चित्तात साम्यत्व उदय पावले, प्रज्ञा स्थिर झाली, म्हणजे निष्कामकर्मांचे हे हेतुपुरःसर आचरण आवश्यक राहत नाही. ती योगारूढावस्था टिकविण्यासाठी, तिच्यापासून स्तलन होऊ नये एतदर्थ आता कर्मांचा सतत अवलंब आवश्यक नसून वृत्तींत ज्ञान असणे पुरे आहे. या समाचा अर्थ कर्मांचा संपूर्ण अभाव किंवा विरोध असा नाही. परंतु पूर्वी जो कर्मांचा आग्रह होता तो आता नाही. परिस्थित्यनुसार आवश्यक कर्म केले जाईत; परंतु ते करूनहि चित्ताची उदासीनवत् तटस्थता दळणार नाही, ते कर्म करण्याच्या टाकी आगाळी असणार नाही. ज्ञानाची स्वतःचाच दागला पुनः

देऊन श्रीकृष्ण म्हणतात : “अर्जुना, मी त्या (सृष्टिनिर्मितीच्या) कर्मांचे ठायी अनासक्त व उदासीनासारखा असल्याने तीं कर्मे मला बघनकारक होत नाहीत” (९-९). अनासक्ताचेत्ताची ही अंतिम पायरी होय. गीतेतील योगाला अनासक्तियोग म्हणावयाचें असेल तर त्यात केवळ फलविषयकच नव्हे तर प्रत्यक्ष कर्मविषयकहि अनासक्ति असते हे ध्यानात घेतलें पाहिजे. याच अर्थाने वरील (६-३) श्लोकाच्या पुढल्याच श्लोकात योगारूढाची व्याख्या देताना तो ‘इन्द्रियायेंपु’ आणि शिवाय ‘कर्मसु’ न अनुपज्जते असे स्वच्छ म्हटलें आहे. म्हणून गीतोक्त योग हा केवळ कर्मयोग नव्हे; कर्मयोग हे त्याचें साधन आहे. शस्त्रक्रियेत प्राविण्य मिळवू इच्छिताऱ्या विद्यार्थ्यानें मुद्दाम त्या क्रियेचे स्वइच्छेंत शास्त्रशुद्ध आचरण करण्याचा क्रम ठेवला पाहिजे; वेळप्रसंगी अशी संधि त्यानें मुद्दाम हुडकीत राहिलें पाहिजे. त्यामुळे त्याचें अज्ञानादि दोष नष्ट होऊन तो त्यात पारंगत होईल. परंतु एकदा ती अवस्था प्राप्त झाली म्हणजे मात्र त्यानें प्रसंगवशात् व आवश्यकतेनुसार शस्त्रक्रिया करीत राहिलें म्हणजे पुढें आहे. त्या अवस्थेंत त्यानें या कर्माचा विटाळ मानावा असें नाही, परंतु पूर्वीप्रमाणें त्यासाठीं मुद्दाम आग्रह घरण्याचेंहि कारण नाही. ज्या कर्माचें प्रयत्नपूर्वक कदाधाने आचरण हे साधकावस्थेंत प्रगतीचें कारण होतें, त्याच कर्माच्या बाबतीत आता शमभाव, साम्यवृत्ति, अविरोधीपण अनाग्रहि दृष्टिकोन हे त्या अवस्थेंत स्थिर राहण्यासाठीं पुरेसे कारण आहे.

प्रस्तुत (६-३) श्लोकाचा हा सरळ व सुसंगत ध्वनि असता, याच्या उत्तरार्धात काही टीकाकार सर्व कर्मांचा स्वरूपतः शम म्हणजे प्रत्यक्ष सन्यास पाहतात, तर इतर काही त्यात केवळ फलेच्छेचा उपशम पाहून सर्व कर्मांच्या पूर्ववत् आचरणाचा अलङ्घन प्रवाह पाहतात ! परंतु हा ‘शम’ जर केवळ फलेच्छेचा मानला तर प्रश्न असा उद्भवतो की, तो तर पूर्वार्धातील साधकावस्थेंतहि असतोच ! योगमार्गावर आरूढ होऊ पाहणाऱ्याचीं कर्मेहि निष्काम हवींच; सधम कर्माचरणानें योगमार्गावर कितीशी प्रगति करून घेता येईल ! यासाठीं साधकावस्थेंत फलेच्छात्याग व सिद्धावस्थेंत कर्मविषयक आसक्तीचाहि त्याग असें मानणें सयुक्तिक वाटने. अर्थात् हा कर्मासक्तीचा त्याग म्हणजे ‘अकर्मणि सम’ किंवा कर्मे न करण्याचा दुराग्रह नसून कर्माकर्मावरलची साम्यवृत्ति आहे हे वर सांगितलेंच आहे.

त्रिगुणातीतावस्था

याच दृष्टिकोनाने चौदाव्या अध्यायातील त्रिगुणातीतावस्थेच्या वर्णना-
कडेही पाहिले म्हणजे त्यातले वैशिष्ट्य नीट घ्यानात येते. ये-इथी, सत्त्वगुणा-
वस्था व त्रिगुणातीतावस्था यातील नक्की भेद स्पष्ट होत नाही. आता मी
तुला सर्वोत्कृष्ट, व परम सिद्धीला नेऊन पोचविणारे ज्ञान सांगतो अशी प्रस्ता-
वना करून श्रीकृष्णानी या अध्यायात प्रथम सत्त्वरजतमाचे विशिष्ट स्वरूप
वर्णन केले असून, नंतर या तीनही गुणांच्या पलीकडे जाण्याचा (पूर्वी श्लोक
२-४५ मध्ये दिलेला) आदेश पुनः दिला आहे. त्रिगुणाच्या या वर्णनात
तमाचा मोहाशी, रजाचा तृष्णेशी व सत्त्वाचा ज्ञानाशी संबंध जोडला आहे.
रजोद्भव कामाचा त्याग करून ज्ञानप्रमुख निष्काम कर्माचरण करणारा
सत्त्वगुणी पुरुष तामस व राजस इत्कीपेक्षा उपडच श्रेष्ठ असला तरी गीता-
काराच्या मते ती अंतिम आदर्श अवस्था नव्हे. ती आदर्श अवस्था
सत्त्वगुणालाहि पार करून तीनही गुणांच्या अतीत असते असे ते म्हणतात.
पण सत्त्वगुणाहूनहि वरिष्ठ असा तिचा खास विशेष तरी कोणता ? श्रीकृष्ण
म्हणतात : “ज्या वेळेस द्रष्टा (सत्त्व, रज व तम या) गुणांपेरीज इतर
कोणी कर्ता नाही असे पाहते (जाणतो), व त्या तीनही गुणांच्या पलीकडचे
(तत्त्व) ओळखतो, तेव्हा तो माझ्या (परमेश्वराच्या) स्वरूपाला प्राप्त होतो.”
(१४-१९). निष्काम अशाही सत्त्वगुणावस्थेत विद्यमान असणारी कर्तृत्वकल्पना
विराम पावली, कलविषयकच नव्हे तर कर्मविषयकहि आसक्ति लय पावली,
निर्ममत्व व शिवाय निरहंकारिताहि ज्वळते बाणली, म्हणजे पुरुष या
त्रिगुणातीतावस्थेत प्राप्त होतो. ही जीवन्मुक्तावस्था होय. सत्त्वगुणावस्था
त्रिगुणाच्या मर्यादित क्षेत्रांत कितीही चांगली असली तरी शेवटी तीहि
जीवाला बधनकारकच असते. श्रीकृष्ण म्हणतात : “अर्जुना, प्रकृतीपासून
उपन्न होणारे सत्त्व, रज व तम हे त्रिगुण आविनाशी अशा देशस्थित जीवास
देशाचे ठायी बद्ध करितात-१४-५. त्यापैकी, निर्मल स्वभावामुळे प्रकाशमय
व निर्दोष असणारा सत्त्वगुण मुख व ज्ञान याविषयीच्या आसक्तीने (जीवास)
बद्ध करितो-६.” सत्त्वगुणावस्थेत देशान्त झाला तर प्राप्ती ‘पुनरावर्ती’
अशा उत्तम लोकांप्रत प्राप्त होईल (१४-१४, १८); पण त्रिगुणातीतावस्था
त्यास अमर अशा परमेश्वरदाकडेच नेऊन पोचवेल (१८-१९, २०)।
गीतोक्त योग म्हणजे केवळ ‘आमरगान्ध निष्काम कर्माचरनस्वरूपी योग’ असे

म्हटल्यास सत्त्वगुण व त्रिगुणातीतावस्था यातला भेद हातीं लागत नाही. त्रिगुणातीत योगी 'सर्वारभपरित्यागी' असतो (१४-२५); प्राप्त परिस्थितीत आवश्यक असे कर्तव्यकर्म तो करीत असला तरी त्याचे ठायीं कर्मप्रवृत्तीचा आग्रह नसतो. कर्म करीतच राहीन निवा कर्म सोडीनच असा तो आग्रह धरीत नाही. या सर्व बाबतींत तो पूर्णपणे 'उदासीनवत्' असतो (१४-२३). त्याची ही परमोच्च उदासीनता गीताकारांनी पुढील अत्यंत भव्य विरोधाभासाच्या द्वारे सुचविली आहे :

प्रकाशं च प्रवृत्तिं च मोहमेव च पाण्डव

न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि न निवृत्तानि काङ्क्षति ॥ १४ २२ ॥

त्रिगुणातीत पुरुष प्रकाश व मोह याच्याहि उदयास्ताची पर्वा करीत नाही असे यात म्हटलें आहे. शब्दार्थानें हें ग्रहण करणें म्हणजे अनर्थच ठरेल ! शून्य गेलें काय व मोह आला काय, हा आदर्श पुरुष त्याबद्दल पर्वा करीत नाही, मोह दूर व्हावा व ज्ञानाचा पुनः उदय व्हावा असेंहि तो इच्छीत नाही, हें सारें उपपन्न लाक्षणिक अर्थानें ध्यावयाचें. हा साम्यास्थित पुरुष इतर सर्व द्वावद्दल तर समाचित असतोच, पण प्रत्यक्ष साम्यावस्था व असाम्यावस्था या द्वावद्दलहि त्याचे ठायीं समभाव असतो अशा आशयाचें हें विधान आहे ! गीतेसारखा महान ग्रंथच असा विरोधाभास आत्मविश्वासानें बापलें शकतो ! शब्दार्थः पाहिल्यास हा उपपन्न बदतोव्याधात ठरेल ! 'मला अमुक मनुष्य इतका प्रिय आहे कीं, त्याच्या इच्छेलातर मी वाटेल तें करीन- पार काय, तो म्हणेल तर मी त्याचा द्वेषहि करीन !' असें म्हणण्यासारखेंच वरील विधान आहे. हें म्हणणारा मनुष्य त्या दुसऱ्या व्यक्तीचा सरोत्तर द्वेष करण शक्यच नाही; त्याच्या या म्हणण्याचा आशय इतकाच ध्यावयाचा कीं, त्याची त्या व्यक्तीच्या ठायीं अद्विष्टिम सपूर्ण निष्ठा आहे. तद्वत् वरील श्लोकाचाहि अर्थ त्रिगुणातीत पुरुष पूर्णपणे समाचित व द्रढमुक्त असतो इतकाच ध्यावयाचा. या सपूर्ण साम्यावस्थेतच कर्माकर्मविषयक उदासीन- ताहि येतो.

ध्यान आणि कर्म याचा अनुक्रम

याचप्रमाणें यापुढील अध्यायातील पुढील काही श्लोक पाहा. गीतोपदेशा- विषयीं ठराविक हाश्र्मोन स्वीकारल्याशिवाय त्यांना मुसगत अर्थ लागतसे

वायत नाही. श्रीकृष्ण म्हणतात : “ माझ्याच ठायीं मन ठेव, माझ्या ठायीं बुद्धि स्थिर कर, म्हणजे तू माझ्याच स्वरूपात निवास करशील यात संशय नाही—८. आणि जर माझ्या ठायीं तू चित्त अनन्यभावे स्थिर करू शकत नसशील तर, अर्जुना, त्याचा अभ्यास चालू ठेवून माझ्या प्राप्तीची इच्छा कर—९. अशा अभ्यासालाहि तू असमर्थ असशील तर मदर्थ (परमेश्वर-प्राप्तीच्या हेतूने) कर्मे करण्याचा प्रघात ठेव; अशा प्रकारे परमेश्वरप्राप्त्यर्थ कर्मे केल्यानेहि तू सिद्धि प्राप्त करून घेशील—१०. आणि माझ्या (परमेश्वराच्या) प्राप्तीच्या आधारें (त्या हेतूने प्रेरित होऊन) असे कर्माचरण करणेंहि तुला जमत नसेल तर स्वतःवर ताबा ठेवून (आत्मसंयमन करून) फलत्यागपूर्वक सर्व कर्मे करू लाग—११.” आता या चार श्लोकांत ईश्वरार्पण बुद्धीस—ध्यानास—प्रथम स्थान, व उतरत्या क्रमानें येत येत कर्माच्या फल-त्यागास—निष्काम कर्माचरणास—सर्वांत कनिष्ठ स्थान दिलें असून, त्याबद्दल तितकासा वाद नाही. परंतु या क्रमाचा याच्या पुढच्याच म्हणजे बाराव्या श्लोकाशी कशी संगति लावावयाची ही भाष्यकाराना मोठाच प्रश्न पडला आहे ! ९—

श्रेयो हि ज्ञानमभ्यासाज्ज्ञानादध्यानं विशिष्यते

ध्यानात्कर्मफलत्यागस्त्यागाच्छान्तिरनन्तरम् ॥१२-१२॥

आपाततः पाहिलें तर या श्लोकात बरील क्रम नेमका उलटा करून ध्याना-पेक्षाहि कर्माचा फलत्याग श्रेष्ठ म्हटल्याचें दिखतें. सन्यासवाद्यांना ही मोठीच आपत्ति वाटून फलत्यागाची ही स्तुति पोकळ व अर्थवादात्मक आहे असें

१ कित्येक या श्लोकातील ‘मयोगमाधितः’चा सवध दुसऱ्या ओळीकडे लावून, ‘माझ्या योगाचा आश्रय करून सर्वकर्मफलत्यागाच्या मार्गास लाग’ असा अर्थ करितात. आम्हाला ‘मयोगा’चा सवध श्लोक ८, ९, १० कडे आह असे वाटतें. त्या तीन श्लोकाप्रमाणे वागण्यास असमर्थ असशील तर फलत्याग कर असे ११ व्या श्लोकात म्हटलें आहे. मदर्थ कर्मे करण्यासहि समर्थ नसशील तर मयोगाचा आश्रय कर हा अर्थ सुसंगत वाटत नाही. यासाठी आम्ही रामानुजा-चार्यांचा पुढील अन्वय घेयें अनुसरला आहे : “ अयं मयोगमाधित्येतदपि कर्तुं न शक्नोषि.. - ”

२ श्री. महादेव देसाई म्हणतात . “ This *shloka* has been a perfect puzzle to all translators and commentators.”

म्हणून सुटका करून घेण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला आहे. उल्टे कर्मवाद्यांना या श्लोकात मोठेच धडाड मिळाल्यासारखे वाटून, या तथाकथित स्तुतीला शब्दार्थाने सत्य मानण्याचा ते साहजिकच आप्रहं धरतात ! उदाहरणार्थ, 'रहस्य'कार या श्लोकावरील टीपेत लिहितात : “ हे श्लोक कर्मयोगादृष्ट्या अत्यंत महत्त्वाचे आहेत; व त्यात भक्तियुक्त कर्मयोग सिद्ध होण्यास अभ्यास, ज्ञानभजनादि कर्मे वगैरे साधनें सांगून या व इतर साधनांच्या तात्त्विक-विचारान्ती अखेर म्हणजे १२ व्या श्लोकात कर्मफलत्यागाचें म्हणजे निष्काम कर्मयोगाचें श्रेष्ठत्व वर्णिलें आहे.....गोतेत निष्काम कर्मयोगच प्रतिपाद्य आहे असें मानिलें म्हणजे या श्लोकाच्या अर्थाबद्दल काहीच अडचण रहात नाही.....निष्काम कर्मयोग याप्रमाणे श्रेष्ठ ठरल्यावर त्यात अवश्य-लाग-णारी भक्तियुक्त साम्प्रतुदि संपादन करण्यास उपाय काय, एवढाच काय तो प्रश्न शिल्लक रहातो. हे उपाय तीन आहेत—अभ्यास, ज्ञान व ध्यान. पैकीं कोणाला अभ्यास करवत नसला तर त्यानें ज्ञान किंवा ध्यान यापैकी कोणताहि उपाय स्वीकारावा. हे उपाय आचरण्यास यथोक्तक्रमानें सुलभ आहेत असें गीता सांगत आहे. पण हेहि न साधलें, तर मनुष्यानें कर्मयोगाच्या आचरणासच एकदम सुरुवात करावी म्हणजे झालें असें १२ व्या श्लोकात सांगितलें आहे.....सारास, कर्मफलत्यागरूपी योग म्हणजे ज्ञानभक्तियुक्त निष्काम कर्मयोगच सर्व मार्गांत श्रेष्ठ असें भगवद्गीतेचें ठाम मत असून त्याला अनुकूलच नव्हे तर पोषक सुक्तिवाद १२ व्या श्लोकात आहे.....”

आमच्या भोंते या उतान्यात प्रस्तुत वाराच्या श्लोकाविषयी सुक्रीचा हाटिकोन व्यक्त झाला आहे. वाचकांनी या स्यळीं संपूर्ण वाराच्या अध्यायाकडे हाटिक्षेप करावा, म्हणजे सदर श्लोकात फलत्यागाची सर्वोत्कृष्टता—इंश्वर ध्यानपेक्षाहि श्रेष्ठता—प्रतिपादन करण्याचा गीताकाराचा उद्देश समवनाय नाही हे कळून येईल. या अध्यायाच्या प्रारंभी अर्जुनानें ‘तुमच्या सगुण रूपाची उपासना करणारे व अव्यक्त परब्रह्माचे उपासक यात अधिक भेट योगी कोण ?’ (१२-१) असा प्रश्न केला असून, ध्यानाचा कोणता प्रकार अधिक भेट हा त्याचा आशय आहे. याच्या उत्तरात श्रीकृष्णांनी अव्यक्तोपासनेचें महत्त्व मान्य करूनहि व्यक्त इंश्वराच्या ध्यानाची श्रेष्ठता कथन केली आहे. अव्यक्तोपासनेचा मार्ग सामान्यतः पार दुर्गम असतो असें सांगून

(१२-५), जे माझ्या ठायीं सर्व कर्मांचा संन्यास करून-कर्मांचे कर्तृत्वहि परमेश्वरार्पण करून-अनन्यचित्ताने माझे 'ध्यान' करितात, त्यांना मी शीघ्र या मर्त्य संसारसागराच्या पैल्यडीस नेतो असें आश्वासन दिलें आहे (१२-६,७); यानंतर आठव्या श्लोकात तुझे मन व बुद्धि सर्वस्वी माझ्या ध्यानीं लाव असें सांगून पुढें या सर्वोत्कृष्ट साध्यासाठीं उतरत्या क्रमाने एकामागून एक उपाय सुचविले आहेत. हे परमेश्वरपदीं चित्तेकाम्य साधण्यास तूं असमर्थ असशील तर त्याच्या अम्यासाला लाग (याच आशयाचा श्लोक ६-३५ ही पाहा). तितक्यासाठींही तूं असमर्थ असशील-तुझ्या ठायींची कर्मप्रवृत्ति प्रबळ असेल-तर निदान परमेश्वरप्राप्त्यर्थ व परमेश्वरार्पण बुद्धीनें कर्मे करण्याचा नियम ठेव, त्यानेंही इच्छूइच्छू तुझ्या चित्ताचा ईश्वरस्वरूपात लय लागत जाईल. आणि शेवटीं तुझ्या चित्ताची तितकीहि तयारी होत नसेल-परमेश्वराचे ठायीं इतक्यापुरतीहि श्रद्धा ठेवण्यास तें तयार नसेल-तर कर्मांत कमी निदान कर्मफलत्याग आचर, परिणामाच्या ठायीं स्वार्थी बुद्धि न ठेवता लौकिक कर्मे करीत जा, परोपकार, समाजहित, मानवसेवा इत्यादि कोणत्या तरी निःस्वार्थ हेतूनें कर्म करण्याचा प्रघात ठेव; म्हणजे तेवढ्यानेंही इच्छूइच्छू तुझें चित्त स्मार्थातून मुद्दून माझ्या ठायीं लागेल. आता या सर्वांचा सरळ निष्कर्ष हा निघतो कीं, सतत कृष्णध्यानमय संपूर्ण चित्तभाग्य हे अंतिम साध्य असून तें ज्याला एकदम शक्य नसेल त्यानें पायरीपायरीनें तें गाठण्याचा प्रयत्न करीत राहावें, आणि या अशा पायऱ्यात फलत्यागपूर्वक लौकिक कर्माचरण ही सर्वांत खालची पायरी होय. असें असता, यानंतर लागलीच येणाऱ्या बाराव्या श्लोकात एकदम कोलाटी उडी मारून ध्यानापेक्षाहि कर्मफलत्याग श्रेष्ठ होय असे गीताकार म्हणतील तरी कसे ? बरें, या अध्यायातील याच्या पुढील श्लोकातहि फलत्यागाची महति वर्णन केली नसून ईश्वराच्या भक्तिपूर्वक ध्यानाचीच महति गाडली आहे. किंबहुना, बाराव्या अध्यायाची मध्यवर्ति कल्पनाच ती आहे. यासाठीं सदर बाराव्या श्लोकात ज्ञान व ध्यान यापेक्षाहि फलत्यागपूर्वक कर्माचरणाचें वरचढ अष्टत्वं वर्णन केलें आहे असें म्हणजे विसंगत आहे. अकराव्या श्लोकापावेतो जी गोष्ट उतरडीच्या अगदीं पायऱ्याशीं दर्शविली आहे तीच बाराव्या श्लोकात एकदम उचटून सर्वश्रेष्ठ स्थानीं वसविजे सुसंगत कसें होईल ?

“ ध्यानात्कर्मफलत्यागः ”

यासाठी बाराव्या श्लोकाच्या तिसऱ्या चरणाचा हे भाष्यकार करितात त्याहून वेगळा अर्थ करणे आवश्यक आहे ‘रहस्य’काराचा या श्लोकाचा अर्थ असा आहे : “ कारण, अभ्यासापेक्षा ज्ञान अधिक चांगले, ज्ञानापेक्षा ध्यान अधिक योग्यतेचे, ध्यानापेक्षा कर्मफलाचा त्याग (श्रेष्ठ), आणि (या कर्म-फलाच्या) त्यागापासून पुढे लगेच शान्ति (प्राप्त होत्ये). ” यातील ‘ ध्याना-कर्मफलत्यागः ’ या चरणाचा अर्थ वरील कारणास्तव योग्य वाटत नाही. प्रथम ओळीतले ‘ विशिष्यते ’ हे पद यादि चरणात अध्यादृत मानून हा अर्थ केलेला आहे, इतरादि भाष्यकार असेच करितात. परंतु ‘ ध्यानात् ’ या पंचम्यन्त शब्दाचा अर्थ येथे ‘ ध्यानापेक्षा ’ असा तुलनात्मक न करिता ‘ ध्यानापासून ’ असा उद्भवदर्शक करावा असे आम्ही सुचवू शकतो. चवथ्या चरणात पंचमीचा असाच उपयोग आहे याबद्दल विशेष वाद नसून, तिसऱ्या चरणातहि ताच अर्थ स्वीकारावा. याप्रमाणे पाहिले म्हणजे या तिस-या चरणातून “ मग कर्मफलत्याग । तो ध्यानापासोनि (म्हणजे ध्यानापेक्षा) चागू ” (ज्ञानेश्वर), “ ध्यानयोगापेक्षा कर्मफलत्यागाची विशेषता अधिक आहे ” (सातवळेकर), किंवा “ (परमेश्वरके स्वरूपके) ध्यानसे भी सब कर्मोंके फलका त्याग भेष्ट है ” (गोयन्दका), अथवा “ This thought knowledge too is excelled by a silent complete concentration on the truth so that the consciousness shall eventually live in it and be always one with it But more powerful still is the giving up of the fruit of one's works, because that immediately destroys all causes of disturbance and brings and preserves automatically an inner calm and peace ” (Aurobindo Ghose, *Essays*, second series, p. 213, *Italics ours*), असे विसगत अर्थ बाहेर न पडता, “ हे असे ज्ञानमय अनन्य ध्यान साध्य झाले म्हणजे त्यापासून अनायासेच (सहजच, आपोआप) वृत्तीत कर्मफलत्याग बाणून लागलीच शान्ति प्राप्त होते ” असा सरळ व सदर्भातुक्कल अर्थ हस्तगत होतो. या अर्थानुसार अभ्यास, ज्ञान, ध्यान, कर्मफलत्याग व शान्ति यांत अखेर पावेतो उत्तरात्तर महत्त्व बघिले नसून, या सर्वं सापेक्षीत ‘ साम्याचित्तमुक्त ’

अशा प्रकारे श्लोक १२-१२ मध्ये ज्ञान व ध्यान यापेक्षा कर्मफलत्यागास श्रेष्ठ म्हटलें आहे ही कल्पनाच निराधार असल्याने, त्या त्यागस्तुतीला अडचण मानून तिला गौण ठरविण्याचा सन्यासवादी व इतरहि काही भाष्यकारांचा प्रयत्नच अनवश्यक ठरतो. वरील तिसऱ्या चरणात 'विशिष्यते' हे क्रियापद प्रथम गृहीत धरून, नंतर कर्मफलत्यागाच्या त्या तथाकथित स्तुतीला उडवून लावण्यासाठी तेथे उल्लेखिलेलें ध्यान म्हणजे असफल ध्यान होय अशी स्वतःच्या पदरची दुसरी भर टाकून रामानुजाचार्य म्हणतात : "तद्ध्यानादप्यनिष्पन्न-रूपात्तदुपायभूत फलत्यागेनानुष्ठित कर्मैव विशिष्यते" [पूर्णपणे संपन्न नसलेल्या (अर्धवट) ध्यानापेक्षा त्याचें साधन असें फलत्यागपूर्वक केलेलें कर्म श्रेष्ठ होय]. परंतु ध्यानाचा हा अर्थ सदर्भास धरून नाही. याच श्लोकाच्या दुसऱ्या चरणात अभ्यास व ज्ञान यापेक्षाहि ध्यान श्रेष्ठ होय असें म्हटलें असून, तेथे ध्यान म्हणजे असफल अर्धवट ध्यान नसून संपूर्ण संपन्न ध्यान होय हे उघड आहे. आणि याच ध्यानाचा उल्लेख पुढे तिसऱ्या चरणात आहे. मध्वाचार्यांनी या तथाकथित त्यागस्तुतीला निरर्थक ठरविण्यासाठी निराळ्याच युक्तीस उपयोगित्या आहेत ! ते म्हणतात : "ध्यानात्कर्मफलत्यागः इति तु स्तुतिः अन्यथा कथमसमर्थोऽसीत्युच्यते ?" [ज्या अर्थी 'ध्यान करण्यास असमर्थ असशील तर कर्मफलत्याग कर' अस (श्लोक १२-१०, ११ मध्ये) म्हटलें आहे, त्या अर्थी "ध्यानापेक्षा कर्मफलत्याग (श्रेष्ठ)" असें गीताकारांनी खरोखरच मानणें शक्य नसून ती एक केवळ (अर्थवादस्वरूपी) स्तुति आहे], "ध्यानादिप्राप्तिकारणत्वाच्च त्यागस्तुतिर्युक्ता" [त्यागानें ध्यानादिकाची प्राप्ति होते म्हणून त्यागाची ही स्तुति केली आहे]-म्हणजे अर्थातच ध्यानरूपी साध्यापेक्षा त्यागरूपी साधन वास्तवाच्यानें श्रेष्ठ मानता येत नाही, शिवाय आणखी असें की, "केवलध्यानात्फलत्यागयुक्त ध्यानमधिष्ठम् । ध्यानयुक्त्याग एव चानाक्तः । न हि त्यागमात्रानन्तरमेव मुक्तिर्भवति, भवति च ध्यान-

मानत्यावर, ज्यांना ही साधन पेलवत नसतील त्यांनी सरळ "कर्मयोगाच्या आचरणासच एकदम सुरवात करावी म्हणजे झालें असें १२ व्या श्लोकात सांगितलें आहे," या त्याच्या विधानावरून (वर उद्धृत केलेला उतारा पाहा) तर विशेषच विस्मय वाटता ! ज्याला पायरी पडवत नसेल त्यानें सरळ ओढ्यावरच उडी मारावी यासारखेच तें विधान आहे ! साध्याला साधन व साधनाला साध्य मानण्याचा तो परिणाम आहे !

युक्तात् । केवलत्यागस्तुतिरेवमपि भवति । यथाऽनेन युक्तो जेता, नान्यथेत्युक्तेः”
[नुसत्या म्हणजे त्यागरहित ध्यानापेक्षा फलत्यागासहित ध्यान अधिक श्रेष्ठ होय. येथे त्याग म्हणजे ध्यानासह त्याग समजावा. केवळ त्यागाने मुक्ति ताबडतोब मिळत नसून, ध्यानयुक्त त्यागापासून मात्र ती प्राप्त होते. जसे, हा सेवक बरोबर होता म्हणूनच राजा जिकला, अन्यथा जिकला नसता, असे म्हटल्याने सेवकाची स्तुति होत असली तरी तेथे तो सेवक साधनमात्र असतो, राजाचा सहाय्यक म्हणूनच त्याची ही प्रशंसा असते; तद्वत् येथेहि त्यागाची ही स्तुति निरपेक्ष न मानता, ध्यानादिकांचे साधन म्हणूनच मानावी].
वस्तुतः उपरोक्त श्लोकात ध्यानापेक्षा कर्मफलत्याग श्रेष्ठ अशी खरी किंवा पोकळ कोणतीच स्तुति नाही हे पटले तर ही सारी मळीनाथी व्यर्थ आहे हे वेगळे दाखवावयास नको.

गीतेक आदर्श मरण

बरे, या श्लोकाचे एक असो. पण मनुष्याने ‘आमरशान्त’ कर्मे करितच जीवन कढावे, (निष्काम) कर्म करिता करिताच अंतिम श्वास सोडावा, असे गीताकाराचे खरोखरच म्हणणे आहे काय ? आदर्श मरणाची गीतेची कल्पना पाहा : “ अंतकाळी माझेच स्मरण करित जो देहत्याग करून प्रयाण करितो तो माझ्या स्वरूपास प्राप्त होतो यात संशय नाही. ८-५. (परम पुरुषाचे म्हणजे परमेश्वराचे चिंतन करित) अंतकाळी भक्तीने युक्त होत्साता, योग-सामर्थ्याने व अविचलित मनाने, प्राण उभय भुवनाच्या मध्ये नीट स्थापन करून जो प्रयाण करितो तो त्या परम दिव्य पुरुषाला (परमेश्वरस्वरूपास) जाऊन पोचतो-१०. सर्व (इन्द्रियरूपी) द्वारांचे सप्तमन करून आणि मनाचा हृदयात निरोध करून, स्वतःचा प्राण मस्तकात नेऊन, योगांत स्थित झालेला-१२, ॐ या ब्रह्मनिदर्शक एकाक्षराचा जप करित माझे स्मरण करित जो देहत्याग करून जातो तो परम यतीस प्राप्त होतो-१३.” यात कर्माचरणापेक्षा परमेश्वराच्या ध्यानावर, साम्यचिन्तास्थेवर, उपद्रव भर आहे. प्रयाणकाळी ध्यानाचेच महत्त्व वर्णिले असून कर्मयोगाचे तेथे नांवहि उच्चारलेले नाही !^१ गीतेने आवश्यक कर्तव्यपालन उपदेशिले असले तरी

१ ‘योग’ म्हणजे ‘कर्मयोग’ अशा सर्वत्र स्वतःची पुष्टि जोडणाऱ्या ‘रहस्य’कारांनी या श्लोकाच्या बाबतीत मात्र तसे केले नाही ! ‘योगा’चा अर्थ श्लोक १० मध्ये

अतिम घटकेपावेतों 'ऐहिक', 'ससारिक', 'गृहस्थाधमी', (निष्काम) कर्म करीतच राहानें असा तिचा आप्रह नाही. गीतोक्त योगाचें भक्तियुक्त साम्य-चित्त हें स्वरूपलक्षण असून निष्काम कार्य कर्माचरण हे प्रासंगिक लक्षण आहे, हें वर म्हटलें तें याच दृष्टीनें दुसऱ्या अध्यायांतील स्थितप्रज्ञवर्णन देखील हेंच दर्शवितें. ती स्थिति कयल्यानें जाणीवरहित व सर्वकर्मत्यागमय नाही हें खरें असलें-व त्या दृष्टीनें त्या वर्णनातील 'चरति' शब्दाकडे आम्हीं माग पृ. ९१ चा तळटीपेंत लक्ष वेधलेंहि असलें-तरी अविरत आमरणान्त कर्म-प्रवाहाचा आप्रह घरणोंहि तें वर्णन नाही. शान्त, उदात्त, निर्मम, निर-हकार, कर्तृत्वभोक्तृत्वरूप्यनाराहित, प्रसंगोपात्त आवश्यक कर्मपालनपर पण अखंड कर्माचरणाच्या आप्रहाविरहित, आदर्श जीवनाचें व मृत्यूचें तें उत्कृष्ट चित्रण आहे !

हा असा नाट विचार केला म्हणजे गीतेच्या उपसहारातील—

सर्वकर्माण्यपि सदा कुर्वाणो मद्ब्रह्मपाश्र्वयः

मत्प्रसादादवाप्नोति शाश्वतं पदमव्ययम् ॥ १८-५६ ॥

या श्लोकातून 'जीवनाचा प्रत्येक क्षण आमरणान्त कर्माचरणातच घालवावा' असा आशय काढणें योग्य नाही हे ध्यानात घेईल. या श्लोकातील 'सर्व कर्माणि'चा अर्थ ज्याप्रमाणें शब्दशः सवे कर्म असा नसून 'कार्य' कर्म असा आहे, त्याचप्रमाणें यातील 'सदा'चा अर्थ 'जीवनातील प्रत्येक क्षणी' असा नसून 'जीवनातील कोणत्याहि क्षणी' असा केला पाहिजे. प्रातः परिस्थितीत आवश्यक असें कार्य कर्म करण्यास जीवनातील कोणताहि क्षण अपात्र नाही हा त्या श्लोकाचा आशय आहे, पण म्हणून प्रत्येक क्षण कर्माचरणातच घाल-विला पाहिजे असाहि गीतेचा आप्रह नाही. आवश्यकता असेल त्या वेळीं कर्तव्यपालन करावयाचें, व नसेल त्या वेळीं 'रहसि स्थितः' होऊन 'एकांगी

'इन्द्रियनिग्रहरूपयाग,' व श्लोक १२ मध्ये "समाधियोग" असा त्यानीं केला आहे. गीतेंत 'आमरणान्त' कर्मयोग उपदेशिला आहे या आपल्या मताचा त्यानींच या खास मरणवर्णनाच्या स्पष्टी केलेला हा त्याग काय दर्शवितो? 'मंजरी'कारानींहि इतरत्र कर्माच्या तुलनेनें अभ्यास व ध्यान याची स्वतः केलेला अवहेलना विसरून या स्पष्टी 'योगा'चा अर्थ करिताना त्याच अभ्यास व ध्यान याचा आश्रय केला आहे !

यतचित्तात्मा' स्वरूपात आत्मानदस्त होऊन राहणें असा गीतेचा संदेश आहे. विशेषतः जीवनाचा अत जसजसा समीप येत जाईल तसतसें लौकिक व्यापा-
तून शक्य तितकें निवृत्त होण्याचा प्रयत्न करीत ईश्वरचित्तनात चित्त लावावें.
जीवनात (कार्य) कर्म केव्हाहि निषिद्ध असें मानू नये व तेंच एकमेव ध्येयहि
मानू नये.

लोकसंग्रहाचे प्रमाण

अखंड कर्माचरणाच्या समर्थनार्थ अनेक प्रसर्गां गीतेतील लोकसंग्रहपर
वचनाचा आधार घेण्यात येतो. सिद्धाला स्वतःचें असें काही प्रयोजन उरत
नसलें—'तस्य कार्यं न विद्यते'—तरीहि लोकसंग्रहार्थ म्हणजे सामान्य जनांच्या
मार्गदर्शनार्थ त्यानें कर्म करीतच राहिलें पाहिजे असें समजण्यात येतें परंतु
पाहिली गोष्ट म्हणजे कर्माच्या या समर्थनात इतरेजनांचें अज्ञान गृहीत धरलेलें
असतें. जगात अज्ञानी प्राणी आहेत तोंपावेतो शत्र्यानें त्यांना स्वतःच्या
उदाहरणानें मार्गदर्शन करीत राहावें हें मान्य वेल, तरी ज्यावेळीं सर्वच ज्ञानी
होतील त्यावेळीं या लोकसंग्रहाची आवश्यकता काय उरणार ? पण तें असो
दुसरी आणि महत्त्वाची गोष्ट अशी की, लोकसंग्रहाची आवश्यकता मान्य
केली तरी त्यामुळे शत्र्यानें अखंड कर्मप्रवाह चालू ठेवणेंच निष्पन्न होतें असें
नसून, प्राप्त परिस्थितीत आवश्यक तितकें कार्य कर्माचरण व इतर वेळीं
केवळ ध्यानमय साम्यचित्तावस्था या कल्पनेचीहि उत्कृष्ट प्रकारें पुष्टि होऊ
शकते. शत्र्यानें इतरांना उदाहरण घातून यावयाचें तें एक प्रत्यक्ष कर्मा-
चरणाचेच, पण ध्यानावस्थेचें किंवा ज्ञानोपासनेचें नव्हे असें थोडेंच !^१ यासाठीं
गीतेक बुद्धिवादाचें जें स्वरूप वर विशद केलें आहे त्याला देखील ही
लोकसंग्रहाची कल्पना बाधक नसून पोषकच ठरते हें दिसून येईल. खरें म्हणजे
लोकसंग्रहस्वरूपी समर्थनानें 'कार्य' करावें तें समजणार नाहीं, जें काही योग्य

१ शिवाय, आवश्यक सामाजिक किंवा कौटुंबिक कर्म योग्य प्रकारें करण्यास पात्र
तरुण व्यक्ती उपलब्ध असतादि, ज्या वृद्ध व्यक्ती आमरणान्त कर्मयोगाच्या व
लोकसंग्रहाच्या नावाखाली स्वतःची कर्तृत्वाची, भोक्तृत्वाची व नेतृत्वाची हास
पुरवून घेताना कित्येक वेळा दिसतात त्याचें धर्तरेन समर्थनीय कसें ठरेल ? गीता
लोकसंग्रहार्थ बार्धक्यावस्थेलाहि मृत्युपावेतो सार्वजनिक व कौटुंबिक अखंड
कर्माचरणाचा आग्रह शिकविते ही कल्पना चुकीची आहे.

असेल तें 'का' करीत राहावें याचें एक कारण मात्र त्यात सापडेल. म्हणून जें जें योग्य असेल-मग तें कर्माचरण असो ध्यान असो, अगर ज्ञानोपासना असो-त्याला लोकसंग्रहाचें हें समर्थन उपलब्ध होऊ शकेल. जीवनाच्या ध्येयाचें स्वरूप लोकसंग्रह कल्पनेन निश्चित होत नाहीं; त्यासाठी वेगळें समर्थन आवश्यक आहे.

स्थितप्रज्ञ एरुच; दोन नव्हे !

येणेप्रमाणें गीतोक्त बुद्धियोगात ईश्वरध्यानमय साम्यचित्तावस्था ही मध्यवर्ति कल्पना असून निष्काम कार्य कर्माचरण व कर्मसंन्यास या उभयतानाहि त्यात स्थान आहे हें पाहिलें, म्हणजे गीतेंत जीवनाचा एकच निश्चित आदर्श प्रतिपादिला असून दोन भिन्न आदर्श वर्णिले नाहीत हें स्पष्ट होईल. पण तरीहि गीतेंतील कार्यकर्माचरणामागें 'आमरणान्त' व 'प्रतिक्षण' अर्शी विशेषणें जोडून, पण त्याचरोबरच गीतेंतील कर्मसंन्यासपर बचनानाहि सर्वस्वी नाकारणे शक्य न होऊन, या आपत्तीतून बाहेर पडण्यासाठी गीतेंतील स्थितप्रज्ञ दोन भिन्न प्रकारचे-कर्मयोगी व संन्यासी-आहेत असें 'रहस्य'कारांनी प्रतिपादन केलें आहे ! वस्तुतः स्थितप्रज्ञाचे असे विकल्प नसून प्रत्येक बुद्धियोगी स्थितप्रज्ञ अशतः कर्माचरणी व अशतः कर्मत्यागी असतो हें स्वतः गीताकारांनी वारवार स्पष्ट केले आहे. पाचव्या अध्यायातील श्लोक ३ ते ६, सहाव्या अध्यायातील श्लोक १ ते ४, अध्याय ९ श्लोक २८, इत्यादि स्थळ पाहिलीं म्हणजे या संवधात शका राहणार नाही पण असें असताहि दोन भिन्न प्रकारचे स्थितप्रज्ञ कल्पून 'रहस्य'कार म्हणतात : "कर्मयोगी स्थितप्रज्ञ आणि संन्यासी स्थितप्रज्ञ...दोघेढि पूर्ण ब्रह्मज्ञानी असल्यामुळे दोघाची मानसिक स्थिति व शांति एकसारखीच असत्ये, पण यापैकी एक नुसत्या शान्तीतच गडून जाऊन इतर कशाचीहि फिकीर करीत नाहीं, आणि दुसरा आपल्या शान्तीचा व आत्मोपम्यबुद्धीचा व्यवहारात यथासंभव नित्य उपयोग करीत असतो, असा कर्मदृष्ट्या या दोहोंत महत्त्वाचा फरक आहे." (पृ. ३७२). आणि केवळ हा मेदच सांगून न थावता त्यातहि तरतमभाव दर्शवून जगदितार्य 'संन्यासी स्थितप्रज्ञ' पेक्षा 'कर्मयोगी स्थितप्रज्ञ'चे भेदत्व दर्शविण्यासाठी ते म्हणतात : "सर्वाभूती एक आत्मा' ही स्थितप्रज्ञाचा साम्यबुद्धि मूलग्राही असल्यामुळे तीच नीतिनिर्णयाचे कामी

श्रेष्ठ मानिली पांढिजे असे जरी याप्रमाणे सिद्ध झाले, तरी त्याने व्यवहारातील वागणुकीची नीट उपपत्ति लागत नाही, असे यावर कित्येकांचे आक्षेप आहेत. हे आक्षेप प्रायः संन्यासमार्गीय स्थितप्रज्ञाची जगातील वागणूक पाहून या आक्षेपकास सुचलेले आहेत. पण स्थितप्रज्ञ कर्मयोग्याच्या वर्तनास ते लागू पडत नाहीत. ” (पृ. ३८२). परंतु, स्थितप्रज्ञाच्या या भेदाला, व त्यापैकी एकाला जगाच्या दृष्टीने आक्षेपाई ठराविण्याला, गीतेत आधार तरी कोणता आहे ! ‘कर्मयोगी भ्रूणजे योगी’ स्थितप्रज्ञाहून भिन्न असा जो संपूर्ण कर्मत्यागी संन्यासी स्थितप्रज्ञ ‘रहस्य’कारांनी कल्पिला आहे तो कदाच्या आधारावर ! गीताकार तर खरा संन्यासी कार्य कर्मांचा त्याग करित नाही असे म्हणत आहेत (६-१; १८-७). साख्य, संन्यास, योग हे सर्व यस्तुतः एकच आहेत, एकच आहेत, एकच आहेत, अज्ञानी याना भिन्न मानतात, पंडित नव्हे, असे गीताकार आवर्जून सांगत असता (५-४, ५-६-२), त्यांतूनहि स्वतःच्या भेदकारक विचारसरणीला पळवाट काढण्यासाठी ‘रहस्य’कार या ऐक्यप्रदर्शक वचनासहल काय म्हणतात पाह : “या दोन भिन्न मार्गांनी पुढीने शक्य तेवढी एकवाक्यताहि करून दाखविली आहे.” (पृ. ३०७ जा. ठ. भा. १). ‘शक्य तेवढी’ ! आणि या तथाकथित भेदाचे एक विस्तृत कोष्टकहि त्यांनी दिले आहे (पृ. ३५१-५३) ! यस्तुतः गीता या दोन मार्गांना मूलतः भिन्न मानीत नसून या उभयतांचा पुढे जाऊन संपूर्ण समन्वय दाखवून तिने बुद्धियोग प्रतिपादन केला आहे. तीच एकमेव स्थितप्रज्ञावस्था होय. तेच अंतिम योग, संन्यास व सांख्यमार्ग होय.^१

‘कर्म’ शब्दाचे भिन्न अर्थ

जाता जाता आम्ही एक मुरा येथे शिघ्रांत घेऊ. योगाज कांति प्रभासाः कर्मत्याग आवदरक अखतो या आपत्त्या शिषानापर आधेयः म्हणून कोणी “न हि कर्मवत्क्षणमापि जातु विद्वद्भ्यर्कमश्नते” (३-५), “न हि

१ श्लोक ५-६ मधील ‘योगयुक्त मुनि’ हा संस्कारयोग पहा. ‘रहस्य’कार यांचे भाषांतर ‘कर्मयोगयुक्त मुनि’ असे करितात. पण मुनि म्हणजे संन्यासी आणि कर्मयोगी व संन्यासी हा तर ‘रहस्य’कारांच्या मते भिन्न व्यक्ती आहेत. योग देव हा अनुचर वगैरे !

देहभृता शक्यं त्यक्तुं कर्माण्यशेषतः" (१८-११) इत्यादि वचनाकडे बोट दाखवून मनुष्य एक क्षणभरहि कर्मरहित राहू शकत नाहीं असें म्हणतील. आणि हे खरे असेल तर कर्माचे अखंड आमरणान्त (निष्काम) आचरण हाच मोक्षमार्ग ठरतो. आतां मीज अशी कीं यात कर्म शब्दाच्या भिन्न भिन्न अर्थात घोटाळा केला जात आहे. कर्म शब्दात एका अर्थाने शरीराच्या सर्व ऐच्छिकच नव्हे तर नैसर्गिक व प्रतिक्षेपात्मक क्रियाचाहि (reflex action) समावेश करिता येतो; तर केवळ ऐच्छिक क्रिया हा त्याचा दुसरा अर्थ आहे. आपल्या उपरोक्त विवेचनात यापैकीं दुसरा अर्थ अभिप्रेत आहे. श्वासोच्छ्वास, रक्ताभिसरण, अन्नपचन, केशनखवृद्धि हीं ऐच्छिकेतर क्रियांचीं उदाहरणें होत. या क्रिया केव्हाहि आमरणान्त चालू राहावयाच्याच. परंतु शास्त्रानें याशिवाय प्रत्यक्ष ऐच्छिक कर्म करीत राहावे किंवा काय हाच मुख्य प्रश्न आहे.

आणि कर्मवादी भाष्यकार 'मनुष्य क्षणभरहि कर्माशिवाय राहू शकत नाहीं' या उक्तीचा सोयीनुसार उल्लेख करीत असले, तरी एकदरीत त्याच्याहि मनात कर्माची 'ऐच्छिक क्रिया' ही मर्यादित व्याख्याच घोळत असते हे पुढील गोष्टीवरून दिसून येईल. कर्माचा वरील व्यापक अर्थ करून देहधारी जीव कर्माविना क्षणभरहि राहू शकत नाहीं असें खरोखरच म्हणावयाचें असेल, तर सर्वकर्मसंन्यास मार्गाची कल्पनाच मुळां पूर्ण अशक्य ठरते पण मग हेच लेखक त्या मार्गाला एक संभवनीय पक्ष कल्पून त्याची कर्मयोगाबरोबर तुलनाहि करितात हैं कसे ? कर्माचा संन्यास जर शक्यच नसेल तर 'रहस्य'कारांनीं कल्पिलेला "संन्यासी (पूर्णकर्मत्यागी) स्थितप्रज्ञ" संभवेत तरी कसा ? "कर्म मुटत नाहीं" असेहि ते एकीकडे म्हणतात, आणि तरीहि कर्मत्यागाच्या त्या अशक्य मार्गानें शुक्याशुक्लरादि मोक्षास गेले असेहि तेच म्हणतात ! यात उपर्युक्त कर्म शब्दाचा द्वयर्थी उपयोग आहे.

यासाठीं कर्म म्हणजे ऐच्छिक क्रिया हाच अर्थ प्रस्तुत विवेचनात अभिप्रेत असून त्या दृष्टीनें गीतेक बुद्धियोग अद्यतः कर्मपर च अद्यतः कर्मत्यागपर असतो असें म्हणता येतें. आता प्राणी केव्हाहि कर्माशिवाय राहू शकत नाहीं या गीतेतील उचनाचा आशय असा कीं, प्रकृति-स्वभावानुसार शरीराची जी सांख्यिक हालचाल होते ती ज्ञोपावेतां मुखळीत, अबाधित निसर्गक्रमानें चालत असते तोंपावेतां ती 'कर्म' पदवीला प्राप्त होत नसली तरी

तिला जबरदस्तीने कोणी रोकू न्हणेल तर तें मात्र अशक्य होऊन प्रकृती-
करवी त्याची उलट प्रतिक्रिया होऊन, त्या व्यक्तीला स्वतःला ती
हालचाल करावी लागेल, आणि मग अशा प्रकारे तिला 'कर्मा'चे स्वरूप
प्राप्त होईल. मी श्वास घेणारच नाही असा इत्यादी आग्रह कोणी घरील तर
लवकरच त्याला प्रकृतीच्या बला होऊन श्वास घ्यावा लागेल; व अशा प्रकारे
जी शारीरिक क्रिया पूर्वी आपोआप होत होती तीच आता त्याला स्वतःच्या
इच्छाशक्तीसह करावी लागेल—म्हणजे जी पूर्वी कर्माच्या व्याख्येत प्रत्यक्षपणे
मोडत नव्हतो तीच आता त्यात मोडू लागेल ! याप्रमाणे मी सर्व कर्मांचा
त्यागच करीन असा कोणी अह्माग्रह घेला तर तें शक्य न होता प्रकृति
त्याच्याकरवी कर्मे करवून घेईल (नाहीतर त्याला देहपात तरी करावा लागेल);
पण जर त्याने असा अहंकारमय आग्रह न घेला तर मात्र शारीरिक हालचाली
निसर्गक्रमाने आपोआप चालू राहून, त्याच्या इच्छाशक्तीचा त्याप्रीत्यर्थ व्यय
न होता, ती हालचाल म्हणजे त्याचे 'कर्म' ठरणार नाही (जिंवा कर्म म्हटलेंच
तर 'त्याचे' ठरणार नाही). गीताक्त बुद्धियोगात कर्मे सोडण्याचाहि आग्रह
नसतो व करण्याचाहि नसतो. उपरोक्त कर्मे सोडू न्हटल्याने मुक्त नाहीत,
उलट ती प्रतिक्रियात्मक स्वरूपात बोकडी बसतील. 'न हि देहभूता शक्य
त्यक्तु कर्माण्यशेषतः' या वचनातील आशय हा दिसतो. उलट तोंच कर्मे जर
रयाक्रम व कोणत्याहि वैयक्तिक आग्रहाशिवाय होऊ दिली तर त्यामुळे कर्म
केलें असे न होता त्या नैसर्गिक हालचालींनी तत्त्वतः नैष्कर्म्य अशा अवस्थेत
व्यत्यय येत नाही.

मान स्वपक्षपुष्ट्यर्थ 'कर्म' शब्दाचा सदिग्ध उपयोग कर्मवादीच करतात
असे नव्हे तर सन्यासवादीही करीत असतात ! कर्मवादी सर्वकर्मवाद सिद्ध
करण्यासाठी कर्माचा व्यापक अर्थ करून त्यात ऐच्छिक नसलेल्या अशाहि
क्रिया समाविष्ट करू पाहतात; तर उलट सन्यासवादी आपला सर्वकर्मसन्यास
प्रस्थापित करण्यासाठी कर्म शब्दाची व्याप्ति सकुचित करून, निष्काम व
निरहंकार असे ऐच्छिक कर्म हे कर्मच नव्हे असे म्हणतात ! ज्ञानकर्मसमुच्चय
अशक्य होय या आपल्या एकांगी मताच्या स्पष्टीकरणार्थ शंकराचार्य आपल्या
माध्याम्या प्रास्ताविकात म्हणतात : "यस्य त्वक्षानाद्रागादिदोषतो वा कर्मणि
प्रवृत्तस्य चक्षेन दानेन तपसा वा विशुद्धसत्त्वस्य ज्ञानमुत्पन्न परमार्थतत्त्वविषय-
मेकमेवेद सर्वं ब्रह्माकर्तृ चेति, तस्य कर्मणि कर्मप्रयोजने च निवृत्तेऽपि लोकसप्रदाये

यत्नपूर्वकं यथा प्रवृत्तिस्तथैव कर्मणि प्रवृत्तस्य यत्प्रवृत्तिरूपं दृश्यते न तत्कर्म येन बुद्धः समुच्चयः स्यात्” [परंतु अज्ञानाने किंवा रागादिदोषाच्या कारणाने कर्माचे ठायीं प्रवृत्त झालेल्या आणि यज्ञ दान व तप यांनी चित्तशुद्धि झालेल्या पुरुषाला हे सर्व एकच ब्रह्म असून ते कर्तृत्वरहित आहे असे पारमार्थिक ज्ञान झाल्यावर, त्याचे कर्म व कर्मप्रयोजन नष्ट होऊन तरी देखील लोकसमग्रार्थ ज्ञानप्राप्तिपूर्वीप्रमाणेच तो आता (ज्ञानप्राप्तीनंतरही) कर्म करीत असता त्याचे ठायीं जे प्रवृत्तीसारखे दिसते ते वस्तुतः कर्म नसते, व म्हणून तेथेहि ज्ञान व कर्म यांचा समुच्चय होत नाही.] ज्ञानी लोकसमग्रार्थ जे कर्म करितो ते कर्मच नव्हे असे म्हटले म्हणजे यादच खुटला ! कर्माची अशी व्याख्याच गृहीत घरत्यावर ज्ञानोत्तर सर्वकर्मसंन्यास सहजच सिद्ध होईल ! परंतु वस्तुतः ज्ञानी पुरुष लोकसमग्रार्थ ‘कर्मासारखे काही तरी करितो’ असे म्हणून आचार्यांनी ज्ञानकर्मविरोधाएवजी ज्ञानकर्मसमुच्चयच मान्य केला आहे असे म्हणावेसे वाटते ! इच्छेशी असन्नघित केवळ शारीरिक हालचाली ज्ञानप्रमाणे कर्माच्या क्षेत्रात समाविष्ट करणे योग्य नव्हे, तद्वत् ज्ञान्याची ऐच्छिक क्रिया त्या क्षेत्राच्या बाहेर मानणेहि अयोग्य होय. अज्ञानी व्यक्तीचे कर्म व ज्ञान्याचे कर्म यात अंतर असले तरी तेवढ्यामुळेच उत्तरपक्षीय कर्म कर्म सशेषच अपात्र मानणे रास्त नाही स्वतः श्रीकृष्ण मी ‘कर्म’ करितो असेच म्हणतात; कर्मासारखे दिसणारे काही तरी करितो असे म्हणत नाहीत !

कर्मयोग आणि कर्मसंन्यास

सरतेशेवटीं या एकदरविवेचनास अनुसरून आता पाचव्या अध्यायातील—

संन्यासः कर्मयोगश्च निःश्रेयसकरावुभौ

तयोस्तु कर्मसंन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यते ॥ ५-२ ॥

या सुप्रसिद्ध वादग्रस्त श्लोकाचा अर्थ करू. यात सर्व कर्मांच्या प्रत्यक्ष संन्यासाला म्हणजे स्वरूपतः त्यागाला गौणत्व दिले असून आमरणान्त (निष्काम) कर्माचरण स्वरूपी योगाला प्राधान्य दिले आहे असे एका पक्षास वाटते. तर हे प्राधान्य केवळ अज्ञानी अर्जुनासाठीं तरी होय, किंवा पोफळ स्तुति तरी होय असे द्वितीय पक्षाचे म्हणणे आहे. मात्र हे उभय पक्ष येथे ‘संन्यास’ शब्दाचा ‘सर्वकर्मांचा प्रत्यक्ष संन्यास’ असा अर्थ करितोना आदळतात. परंतु श्लोकाचा या स्थळीं तथा आशय असेलसे वाटत नाही. किंबहुना निःश्रेय

कर्मराहित्य अशक्य आहे असेंहि ते एका दृष्टीने म्हणतात. खुद्द गीतेंत सन्यास शब्दाची पुढील काही स्पष्टीकरणे आलेली आहेत : काम्य कर्मांचा न्यास (१८-२); सर्व कर्मांचा मनाने सन्यास, त्याविषयी कर्तृत्वमोक्तृत्वराहित ईश्वरार्पणभाव (३-३०, ४-४१, इ.); सर्व वासनांचा सन्यास (६-४). मात्र यापैकी कशातच शब्दशः संपूर्ण अकर्मण्यावस्था समाविष्ट नाही. स्वतः अर्जुनाच्या प्रश्नात (५-१) सन्यास शब्दाचा तसा अर्थ कदाचित् अभिप्रेत असू शकेल. कारण श्लोक ४-३३ व ३७ मधील कर्मांच्या परिस्मात्ताच्या व भस्मीकरणाच्या उल्लेखावरून श्रीकृष्ण सर्व कर्मांचा प्रत्यक्ष त्याग इष्ट मानतात कीं काय असा अर्जुनाचा घोटाळा होणे शक्य आहे. श्लोक ३-१ मध्ये अर्जुनाने ' बुद्धि ' विषयी असाच घोटाळा करून श्रीकृष्णास प्रश्न केला आहे. परंतु अर्जुनाचा तसा आशय असला तरी श्रीकृष्णाच्या उत्तरात तो नाही. तेथेहि तसा आशय मानल्यास सर्वकर्मत्याग व कर्माचरण हे अत्यंत विरुद्ध मार्ग कल्याणप्रद व एकच साध्य प्राप्त करून देणारे आहेत असा अर्थ बरील श्लोकातून निघेल. परंतु दोन सर्वस्वी विरोधी साधनांनी एकच साध्य प्राप्त होणे ही कल्पना तर्कविरोधी व अशक्य आहे. याऐवजी बाह्याःकारी (किंवा मारभी) मित्र भासणाऱ्या (किंवा असणाऱ्या) परंतु मूलतः (किंवा पुढे जाऊन) एकाच स्वरूपाच्या असणाऱ्या दोन मार्गांनी तेच साध्य प्राप्त होतें हे विधान युक्तिसंगत होऊ शकेल. दोन अत्यंत विरोधी मार्गांपैकी कोणता एक खरोखर इष्ट होय असा अर्जुनाचा प्रश्न योग्यच आहे; परंतु ते दोन्ही इष्ट होय असे उत्तर सयुक्तिक ठरणार नाही ! स्वतः श्रीकृष्णांनी या श्लोकात उल्लेखिलेल्या दोन मार्गांची पुढे एकात्मता बघिली आहे. सर्व कर्मांचा प्रत्यक्ष त्याग, व कर्मांचे आचरण या अत्यंत विरोधी गोष्टींचा समन्वय कसा करिता येईल ? शिवाय, या श्लोकांत ' निःश्रयसर ' म्हटलेल्या सन्यासाचा जर सर्व कर्मांचा प्रत्यक्ष सन्यास असा अर्थ केला तर याचा " नियतस्य तु मन्यासः कर्मणो नोपपद्यते " (१८-७) या वचनार्था विरोध येता त्याची काय वाट ?

बरे, प्रस्तुत (५-२) श्लोकातील सन्यास जगा सर्वकर्मत्याग स्वरूपी नव्हे तसाच तो सर्वसकल्पसन्यासाच्या अंतिम अवस्थेचा द्योतकहि नव्हे. हा सन्यास म्हणजे काम्य कर्मांचा न्यास आणि अनोपासना यावर भर देणारा व सर्वसाधारणपणे निवृत्तिपर असा साधकाचा दृष्टिकोन होय. तो प्राथमिक कर्म-सन्यास मार्ग होय. तो प्रत्यक्ष स्थितप्रज्ञावस्था नसून तिच्याकडे नेणारा एक

मार्ग आहे. याचप्रमाणे, येथील 'कर्मयोग' शब्दहि अंतिम स्थितप्रज्ञावस्थेसाठी नसून तिच्या एका साधनासाठी आहे. हे लक्षात न घेतले म्हणजे या श्लोकात सन्यासी स्थितप्रज्ञ व कर्मयोगी स्थितप्रज्ञ अशा दोन सिद्ध पुरुषांची तुलना करून पाहिल्या स्थितप्रज्ञापेक्षा दुसऱ्यास श्रेष्ठ ठराविले आहे असा भ्रम उत्पन्न होतो. हा श्लोक पूर्णज्ञानी सिद्ध पुरुषाच्या आचरणाला उद्देशून नसून साधकाला अनुलक्षून आहे. यात उल्लेखिलेले कर्मसंन्यास व कर्मयोग हे अंतिम स्थितप्रज्ञावस्थेचे दोन प्रकार नसून तिचीं हीं दोन साधनें आहेत. प्रत्यक्ष त्या अवस्थेप्रत जाऊन पोचेपावेतो हे भेद केव्हाच विलीन होऊन एकच अद्वितीय ब्राह्मी स्थिति शिल्लक उरते !

गीताकार कर्मयोगाला अंतिम योगावस्था मानित नसून तिचें एक साधन मानतात हे मागील प्रकरणात दाखविले आहे. "असक्त होऊन (कारं) कर्माचरण करणारा पुरुष परम गति प्राप्त करून घेतो" (३-१९), "स्वकर्म निष्ठापूर्वक आचरणारा पुरुष परम सिद्धि मिळवितो" (१८-४५), इत्यादि वचनेंहि कर्मयोगाचें हे साधनत्व दर्शवितात. जनकादिकानीं या मार्गे जाऊन सिद्धि प्राप्त करून घेतली असें श्लोक ३-२० मध्ये म्हटले आहे. साराश, सिद्ध योगी पुरुषांनेंहि संपूर्ण कर्मत्यागाचा प्रयत्न मुद्दाम करू नये असें गीताकाराचें मत असले, तरी त्यानें पूर्वीच्याच कर्मयोगसाधनाचें आचरण बुद्ध्या चालू ठेवावें असें त्याचें मत नाहीं. श्लोक ६-३, आणि १२-९, १०, ११ यातूनहि हाच आशय प्राप्त होतो हे आपण या प्रकरणाच्या प्रारंभी पाहिलेंच आहे.

याप्रमाणे हा श्लोक वस्तुतः साधकावस्थेसाठी आहे हे पाहिले म्हणजे या कूटश्लोकाचा सरळ व सुसंगत अर्थ हस्तगत होईल असें वाटतें. शनोपासनाप्रधान कर्मसंन्यास व प्रवृत्तिपर कर्मयोग हीं दोन 'निष्प्रेरक' म्हणजे साधकाला अंतिम ज्ञेयाकडे नेणाऱ्या साधनें आहेत. उभयतांचें अंतिम साध्य एकच आहे. श्लोक ६-२ मध्ये जेव्हा श्रीकृष्ण 'य सन्यासमिति प्राहु-योगं त विद्वि पाण्डव' असें म्हणतात तेव्हा ते या अंतिम द्येवावस्थेला अनुलक्षून बोलत आहेत. यातील 'योग' हा श्लोक ३-७ व ५-२ मधील कर्मयोगाच्या पर्यायवाचा, व यातील 'सन्यास'हि श्लोक ५-२ मधील प्राप-मिक कर्मसंन्यासाच्या पर्यायवाचा आहे. श्लोक ५-४, ५ मध्येहि अंतिम

साध्याची, स्थितप्रज्ञावस्थेची, संपूर्ण एकात्मता दर्शविली आहे. परंतु या दोघाचें साध्य एकच आहे इतकेंच नव्हे, तर पुढें जाऊन ही उभय साधनें परस्परांत समाविष्ट होऊन त्याचा एकच मार्गहि तयार होतो ! म्हणजे कर्मयोगानें प्रारंभ करणाऱ्याला पुढें जाऊन निवृत्तिपर सन्यासदृष्टि अंगिकारावी लागते; व कर्मसन्यास मार्गे जाणाऱ्याला आवश्यक प्रसर्ग (कार्य) कर्माचरणाकडे वळवें लागतें. यापैकीं प्रत्येकानें पुढें जाऊन दुसऱ्याचा अंगीकार केल्याशिवाय कोणीहि अंतिम साध्यापावेतों पोचणार नाही. हेंच यातील रहस्य दिसतें ! यापैकीं कोणताहि एकाडा मार्ग पूर्ण यशस्वी होणार नाही. प्रश्न फक्त त्यांतल्या त्यांत कोणतें अधिक महत्त्वाचें, किंवा साधकानें प्रारंभ कशानें करावा, इतकाच आहे ! आणि त्यासाठीं श्लोक ५-२ च्या उत्तरार्धांत गीताकार म्हणतात कीं, कर्मसन्यासापेक्षा कर्मयोगाचा प्रारंभी अवलंब करणे अधिक श्रेयस्कर आहे. मनुष्यानें कर्म प्रथम आचरावी, व मग यथाक्रम त्यातून निवृत्त होण्याचा प्रयत्न करावा. परंतु कर्माचा मुळीं आरंभच करणार नाही असें म्हणून चालणार नाही याच दृष्टीनें त्यानीं “न कर्मणामनारम्भान्नैश्वर्यं पुरुषोऽभुते” (३-४) असें म्हळें आहे. सामान्य मानवासाठीं आधीं भोग व मग यथाकाल त्याग, आधीं कर्माचरण व मग यथाकाल कर्मनिवृत्ति हाच मार्ग योग्य ठरेल. प्रारंभापासूनच यातील द्वितीय मार्ग आचरावयाचें म्हटल्यास, त्याच्या आतंरिक सन्यासाऐवजी दोंगी ‘मिथ्याचारा’चा संभव अधिक राईल (३-६) ! यासाठीं जो “कर्मयोगम् आरभते” (३-७) तोच शहाणा ! बरें, हा वैयक्तिक दृष्टिकोन बाजूस ठेवला तरी विश्वाचें आधारभूत असें कर्मस्वरूपी यज्ञचक्र तरी प्हाळू ठेवलेच पाहिजे ना ! विश्वकल्पागाच्या दृष्टीनें कर्माचें महत्त्व वर्णन करिताना गीताकार म्हणतात : “अन्नापासून प्राणी निर्माण होतात; अन्न, पर्जन्यापासून निर्माण होतें; पर्जन्य पक्ष्यापासून होतो; आणि यज्ञ कर्मापासून उद्भवतो” (३-१४). जो पापी मनुष्य जन्माला येऊन हे चक्र पुढें चालविण्यास यथाशक्ति हातभार लावणार नाही त्याचें जिज्ञे व्यर्थ होय ! (३-१६) यासाठीं कर्मसन्यास व कर्मयोग हे दोन्हीहि मोक्षमार्गांचे घटक असले तरी त्यांतल्या त्यांत “कर्मसन्यासात् कर्मयोगो विधिष्यते”. पण या उद्गाराकडे पाहून कोणी सन्यासकल्पनेला सर्वश्री दाखवून केवळ कर्मयोगानें—कर्माच्या आभरणान्त असह आचरणानें—अंतिम साध्य प्राप्त करून घेऊं म्हणेल तर तेंहि चालणार नाही. पुढें जाऊन त्याला इष्टाद्द निवृत्ति-

पथाचाहि अवलंब करावा लागेल. बरें, दुसरा कोणी केवळ काम्य कर्मांचा सन्यास करून स्वस्थ निष्क्रिय राहू म्हणेल तर तेहि योग्य होणार नाही; त्याला आवश्यक कार्य कर्मांचें आचरण करावें लागेल.

या द्वाष्टिकोनातून या श्लोकाकडे पाहिलें म्हणजे कर्मसन्यास व कर्मयोग हे दोन्ही स्वतंत्रपण म्हणजे विकल्पानें निःश्रेयसकर आहेत असा अर्थ बरोबर नसून, हे “उभौ” साकल्यानें, परस्परसयोगानें, निःश्रेयसकर आहेत हा त्यातला आशय आहे हें ध्यानात येईल ! ^१ हे उभय मोक्षमार्गांचे आवश्यक घटक असून या दोघात तरतमभाव पाहावयाचा झाल्यास कर्मसन्यासापेक्षा कर्मयोग अधिक महत्त्वाचा आहे. परंतु शेवटीं ‘उभौ’ निःश्रेयसप्राप्त्यर्थ अपरिहार्य आहेत. यातील प्रत्येक साधन स्वतंत्रपणें निःश्रेयसकर आहे असें मानलें तर किती तरी गीतावचनाचा सुसंगत अर्थ लागणार नाही. कर्मसन्यास साधन स्वतंत्रपणें मोक्षप्रद मानलें तर “न च सन्यासनादेव विद्धि समाधि-गच्छति” (१-४), “अनाश्रितः कर्मफलं कार्यं कर्म करोति यः । स सन्यासी च योगी च न निरभिर्न चाक्रियः” (६ १), “नियतस्य तु सन्यासः कर्मणो नोपपद्यते” (१८ ७), इत्यादि वचनांचा अर्थ लावताना ताराबळ उडते ! आणि कर्मयोगाला स्वतः मोक्षसाधन मानलें, तर अर्जुनाला कर्मयोगाचा उपदेश केल्यावर शिवाय “तद्विद्धि प्रणिपातेन परिप्रभेन सेवया । उपदेक्ष्यन्ति ते ज्ञानं ज्ञानिनस्तत्त्वदर्शिनः ॥४-३४॥ यज्ज्ञात्वा न पुनर्मोहमेव यास्यसि पादव । येन भूतान्यशेषेण द्रष्टव्यात्मन्वयो मयि ॥३५॥” असा साख्यपंथीय ज्ञानोपासनेचा उपदेश कशाला केला असा प्रश्न उत्पन्न होतो ! इतकें कशाला, श्रीकृष्णानां अर्जुनास दिलेल्या उत्तराचा प्रारंभच साख्यदर्शनापासून असून “एषा तेऽभिहिता साख्ये बुद्धिः” (२ ३९) असा त्याचा समारोपहि केला आहे; हे सारे काय म्हणून ? यस्तुतः ज्ञानप्रधान कर्मसन्यास व कर्मयोग ही पूर्ण परस्परविरुद्ध नसून परस्परपूरक साधनें आहेत. साख्याची ज्ञानाचे ठायीं निष्ठा असते (३-३) याचा आशय इतकाच कीं, साख्यमार्गी ज्ञानोपासनला अधिक महत्त्व देतात, पण गीताकाराच्या मतानें शेवटीं त्यांनींहि कार्य कर्मांचरणाकडे वळणें आवश्यकच आहे. यासाठींच साख्यमतानुसार घेतल्या

१ म्हणजे असें कीं, ‘उभौ’ शब्दाचा अर्थ distributive नसून collec-
tive आहे !

ज्ञानोपदेशाचा समारोप करितांना श्लोक २-३८ मध्ये श्रीकृष्णानां "ततो युद्धाय युज्यस्व" असा कार्य कर्माचरणाचा आदेश दिला आहे ! साख्यमार्गाचा कर्माशी जर काहीच संबंध नसेल तर या श्लोकाची समति नीट लागणार नाही. ^१ तसेच योग्याची निष्ठा कर्मयोगाचे टाई असते याचाहि आशय इतकाच की, ते कर्माचरणाला अधिक महत्त्व देऊन त्यापासून मोक्षसाधनास प्रारंभ करितात; परंतु पुढे त्यानादि ज्ञानोपासना, निवृत्ति, कर्माचा शम, इत्यादींकडे वळल्याशिवाय राहत्यतर नाही.

अशा प्रकारे मोक्षाचे साधन एकच असून ते द्विदल आहे. कर्मसंन्यास किंवा ज्ञानयोग, आणि कर्मयोग ही त्याची दोन दळे आहेत. कशानेहि प्रारंभ केला तरी पुढे उभयताचा समन्वय होऊन एकच मार्ग उरतो. त्या अवस्थेला गेलेला पुरुष केवळ ज्ञानयोगीहि नसतो व कर्मयोगीहि नसतो स्वतः गीता-काराच्या समर्पक शब्दात तो "संन्यासयोगयुक्तात्मा" (१-२८) असतो ! हीच बुद्धियोगाची अवस्था होय. ही प्राप्त झाली की पुरुष लागलीच "ब्रह्म-योगयुक्तात्मा" (५-२१) होण्यास उशीर तो काय लागणार !

मोक्षसाधनाचे हे द्विदल स्वरूप आणि त्या दोन दळातील भेदकनिष्ठ-भाव, याच्या अधिक स्पष्टीकरणार्थ वाचकास या स्थळी आपल्या पूर्वीच्या विवेचनातीलच एका विधानाचे स्मरण करून देतो. आदर्श कर्माचे कार्यता व शुद्धवाचि हे दोनहि आवश्यक घटक असून, तरीहि त्यातल्या त्यात कार्यता अधिक महत्त्वाची होय असे मागे म्हटल आहे. परंतु असे असल तरी कार्यता निष्कामतेला सर्वस्वी वगळून केवळ स्वतःच आदर्श कर्म घटवून आणू शकेल असे नाही हेहि तेथेच स्पष्ट केले आहे. कार्यता व निष्कामता हे गुण कर्म-विचाराच्या प्रारंभिक अवस्थेत भिन्नत्वाने प्रतीत होत असले, तरी पुढे ते परस्परात मिळून जाऊन शेवटी एकच आदर्श कर्म दृष्टोत्पत्तीस येते. असाच प्रकार श्लोक ५-२ मध्ये उल्लेखिलेल्या कर्मसंन्यास व कर्मयोग या साधनद्वया-

१ कर्मवाद्यांना श्लोक ३७, ३८, ३९ याच्या क्कनात काही तरी चुकल्यानारहे वाटते ! (उदाहरणार्थ, 'रहस्य' पृ. ४४४ व ४२५ पहा) कर्मसंन्यास व कर्मयोग यांची क्षणे पूर्ण स्वतंत्र न मानता परस्परांतून मानली म्हणजे अने वाटणार नाही.

विषयीं मानावा ! गीताकाराची आदर्श कर्माच्या व आदर्श जीवनाच्यादि स्वरूपाची कल्पना 'भेदातून अभेदाकडे' अशी आहे ! कर्मसंन्यास व कर्मयोग यांना स्वतंत्रपणे निःश्रेयसकर मानले तर अर्जुनाच्या "यच्छ्रेय एतयोरेक तन्मे ब्रूहि सुनिश्चितम्" या विनंतीला श्रीकृष्णानीं निश्चित उत्तर दिले असे होत नाही. परंतु यात दोष श्रीकृष्णाचा किंवा गीताकाराचा नसून गीतेकडे सद्दोष दृष्टिकोनातून पाहणाऱ्याचा आहे हे आता उघड होईलच !

“होचि दान दे गा देवा-”

अस्तु. अर्जुनाच्या या प्रश्नात व्यक्त होणारी तळमळ सर्वच गीता भ्यासकांसाठी आवश्यक असून, याच दृष्टिकोनाने गीतातत्त्वदर्शनाचा हा प्रयत्न केला असल्याचे आम्ही उपोद्धातात म्हटल्याचे वाचकास स्मरतच असेल. श्री परमेश्वर रूपेने हा प्रयत्न येथे संपूर्ण झाला असून आता गीताभक्ताच्या सेवेस सादर केला जात आहे. यात कितपत् तथ्य आहे, गीतेतील सनातन नीतितत्त्वांचे यात कितीसे यथार्थ दर्शन झाले आहे याचे उत्तर काल देईलच. परंतु इतके खरे की, यात आम्ही जे सांगितले आहे ते सारे गीताकाराच्या अमृतवाणीच्या स्पष्टीकरणार्थ सांगितले असल्याने यात जो काही प्राज्ञ अथ असेल त्याचे मूळ भेय त्याच्याकडेच जाणे योग्य होय. या गीताप्रथाचा जो जो अभ्यास करावा ता तों गीताकार विभूतीविषयी अतःकरण परमादराने उचलून येते ! विश्वव्यापक ठरलेल्या या अद्वितीय तात्त्विक काव्यकूर्तीत एका अत्यंत लोकविलक्षण विकट प्रसंगाच्या पार्श्वभूमीत सनातन नीतितत्त्वांचा उपदेश करून, अर्जुनाचे आणि तद्वारा मानवजातीचे मार्गदर्शन केले आहे. त्यातील मूलगामित्व, अध्यात्माची बैठक, व्यापक समन्वयकारी दृष्टिकोन, निर्विकार सूक्ष्म तर्कशुद्धता, भाषेची मार्मिक सूचकता, सभद्र सुदिवाद, विचारांचे सुखोल गाभीर्य, विश्वादिताची तळमळ, इत्यादि भेद गुण पाहिले म्हणजे मन आश्चर्याने थक होते ! वस्तुतः गीतेची व गीताकाराची धोरवी किती यणावी ! आजवर ती अगणित मुरानी व अनेक भाषातून गाइली गेली असली, तरी शेवटी कविवर्य मोरोपतांच्या कंझावळीतील 'स्तवार्थं वृत्तिगं दुश्श्रासम कवी कथं जन्मतो !' या उद्गाराचाच आभय घेतलेला बग ! अशा या अलौकिक प्रयाचरील हे स्पष्टीकरण आमच्या अनेक विषय अप्राप्तकड वृषावृषण दुर्लभ करून बगवित्या प्रभूने आम्हांला निमिष

करून आमच्याकडून लिहून घेतले याबद्दल नम्रभावे कृतज्ञता व्यक्त करितां;
आणि श्री संताशिरोमणि योगिरात्र ज्ञानेश्वरांच्या पुढील प्राणादिक शब्दांत
ईशचरणा प्रार्थना करून लेखणी खाली देवितां :

आतां विश्वात्मकें देवें । येणें वाग्यें तोषावें । तोषोनि मज धावें ।
पसायदान हें ॥ जें खळांची व्यंकटी सांडो । तथा सत्कर्मी रती वाढो ।
भूतां परस्परे पडो । मैत्र जीवाचें ॥ दुरिताचें तिमिर जावो । विश्व
स्वधर्मसूयें पाहो । जो जें बांढीळ तो तें लाहो । प्राणिजात ॥ वर्पत
सकळमंगळी । ईश्वरनिष्ठाचो मादियाळी । अनवरत भूमंडळी । भेटतु
या भूतां ॥ चढां कल्पतरूंचें अरव । चेतना चिंतामणांचें गांव । बोळते
जे अर्णव । पांयूपाचे ॥ चंद्रमे जे अलाटन । मार्तंड जे तापहीन । ते
सर्वाही सदा सज्जन । सोपरे होतु ॥ किंबहुना सर्व सुखी । पूर्ण होऊनि
तिहीं लोकीं । भजिजे आदिपुरुखीं । अखंडित ॥

ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः

श्रीपरमेश्वरपणमस्तु

इहैव तैर्जितः सर्गो येषां साम्ये स्थितं मनः

निर्दोषं हि समं ब्रह्म तस्माद्ब्रह्मणि ते स्थिताः ॥ गीता ५-११ ॥

छन्दार, धावन क० ८, धरुणग्रन्थना,
सं० १८७३, सं० २००७, ता. २४-८-१९५१.
न्यू हास्टेल, होस्टलर कॉलेज, इंदूर (मध्यभारत).

श्री

गीतातत्त्वदर्शन

उल्लेखित ग्रंथांची सूचि

[टीप — कसातले उल्लेख तळटापाच आहत]

(अ) गीताविषयक

संस्कृत

- १ श्रीमच्छंकराचार्यकृत गीताभाष्य — १२, ३१, ६१, ६३ ६४, (७५ ७६, १०८ ९, १५२), १५९, १६२, (१७८ ७९) १८२, १८९ ९०, (२०६), २१४, २२५, (२२६, २३२), २३८ ३९, २४१, २४६ ४७, (२७६ ७७, २७७, ३६२ ३६३), ३८५ ८८, (३९३ ९४, ४२२), ४३१ ४३२, ४३४ (४३५), ४३८, ४३९, ४४० ४१ ४७५ ७६
- २ श्रीमद्रामानुजाचार्यकृत गीताभाष्य — (१०९), १५२, १६३, (१८०, १८१) १८९ ९०, २०२, (२२६, ४२२, ४६३) ४६४
- ३ श्रीमत्तिलकाचार्यकृत गीताभाष्य — ४६८ ६९
- ४ मधुसूदनसरस्वतीकृत गूढार्थदीपिका — ३५ ४५, ४९, (५०), ५२, ५४ (६१, १३४, १५४, १७९), २१८ (३२८ ३६२ ६३, ३९४) ४३२
- ५ धनपतिकृत भाष्योत्पत्तीविका — (१३४, १५३) १५५ ५६, (१७९, २१७, २२८, ३२८)
- ६ आनंदगिरिकृत व्याख्या — (२०३ २२८, ३९०)
- ७ नीलकण्ठी व्याख्या — १७२ (१५४), १६३ २३०

१०. स्थितप्रज्ञदर्शन-विनोबा (ग्रामसेवामण्डळ, वर्धा):—(१६८), २४०-४८, २६४, २८२-८३, २८४-८६.

११. गीतातत्त्वमञ्जरी अथवा निर्लेप कर्मशास्त्र-डॉ. स. करदीकर (पुणे, १९४७):—(१४, ३३), ३४, (४३), ५६, (६१, ६६, ७६, १४५), १५१, १५५, १६१, (१७३), २१२, २२५, २५१, ३७४-७५, ४०९, (४२१, ४५०-५१, ४६९-७०).

१२ श्रीमद्भगवद्गीता-पुरुषार्थबोधिनी टीका, ले. भट्टाचार्य श्रीपाद दामोदर सातवळेकर (द्वितीयावृत्ति, १९४९):—(८९-९१, १०८, १६०), १६१-६२, १८८-८९, २१२, २२५, ३५८-३६१, (३६१, ४२१), ४६६.

हिन्दी

१. कल्याण मासिक-श्रीमद्भगवद्गीताङ्क (गीताप्रेस, गोरखपुर, आवण स. १९८६):—(५०)

२. श्रीमद्भगवद्गीता अथवा भगवदाशयार्थदीपिका-आर्. एस्. नारायण स्वामी (श्रीरामतीर्थ पब्लिकेशन लीग, लखनऊ, द्वितीयावृत्ति, १९३६, भाग १, २):—(१३४), २१२.

३. अनासक्तियोग-महात्मा गांधी (सस्ता साहित्य मण्डळ, नई दिल्ली, १९४४):—(५६, ७६), ८१-८२, २१२, २२५, २४१, २४६, २५१, २५२, ४१५-४१७, (४२१).

४ श्रीमद्भगवद्गीता-तत्त्वविवेचनी हिन्दी टीका सहित, ले श्रीजयदयाल गोयन्दका (गीताप्रेस, गोरखपुर, स. २००४):—(१०६, १३४, २०३), २१०-११, २२५, ४२५, ४६६.

ENGLISH

1. *The Bhagavadgita*, translated by K. T. Telang (S. B. E. Series, Vol. VIII, Oxford Press, 1882).—(१०६, १३४, २६९)

- 2 *Essays on the Gita*, by Sri Aurobindo (Arya Publishing House, Calcutta, 1928, Series First and Second)
३५-३७, (१४५), १५७, (१६६), २२७ २८, (३८२-८३, ३९०)
- 3 *The Message of the Gita*, As Interpreted by Sri Aurobindo,—edited by A Roy (Allen & Unwin, London, 1938)
(२१४), २२६, (२३२), ४६६
- 4 *The Gospel of Selfless Action* or the Gita According to Gandhi, by Mahadeo Desai (Navjivan Publishing House, Ahmedabad, 1948)
५६, (८२, ९५ १०७, १८०, २१२, २३२, २३३), २४०, (३६१, ४१८), ४१८-४२०, (४२१, ४६३)
- 5 *The Bhagavadgita*, by Radhakrishnan, (Allen & Unwin, London, 1948)
११, (२९) ३७ ३८, ५६, (१६९, १७४, १८०, २०६ ७), २१०, (२२४), २२६, (२२८, २३९, २६१), ४२४-४२७
- 6 *The Bhagavadgita*, by Annie Besant and Bhagwandis

(आ) इतर वाङ्मयीन उल्लेख

श्री कठोपनिषद्, १२३.

श्री छादाग्यापीनषद्, १३-१४

श्री बृहदारण्यकोपनिषद्, २२६

शान्तिपर्व (महाभारत), (२३६, २४५, २६९, ३८०) ८०५ ११५५

भर्तृहरि : नीतिशतक, १२७

शंकराचार्य : पञ्चिकाव्तेष, १८१

शानेश्वर, ४८३.

एकनाथी भागवत, २४६-४७.

समर्थ रामदासस्वामी : दासबोध, १६, ३२, ८४, १८२, ३३४.

मोरोपत : आर्याभारत, १८६-८७.

कंकावलि, (२९९), ३३८, ३७०, ४१६, ४८२.

कवि नारायणबोवा, १८१.

कवीश्वर : 'नीति आणि कलोपासना,' २८७-९०.

डॉ. कागावा, ३०.

Socrates, २८३.

Cynicism, (३५७).

Shakespeare . *Macbeth*, २०८-९

J. Bentham, २९३ ३१८ (प्रकरण सोळावें), ३२६, ३३६.

J S. Mill, (२८७), २९३ ३१८ (प्रकरण सोळावें), ३१९, ३२६, ३३०,
३३६, (३३९), ३४५

Immanuel Kant, (२५३), ३०८, ३१९-३४० (प्रकरण सतरावें),
३४५.

Jacobi, ३४०.

Caird, ३४०

H. Sidgwick, (२५७ ५८. २७८, २८६, २८८).

Alexander Bain, ३०४

J. S Mackenzie, (३००), ३१५.

Freud, ३१६.

